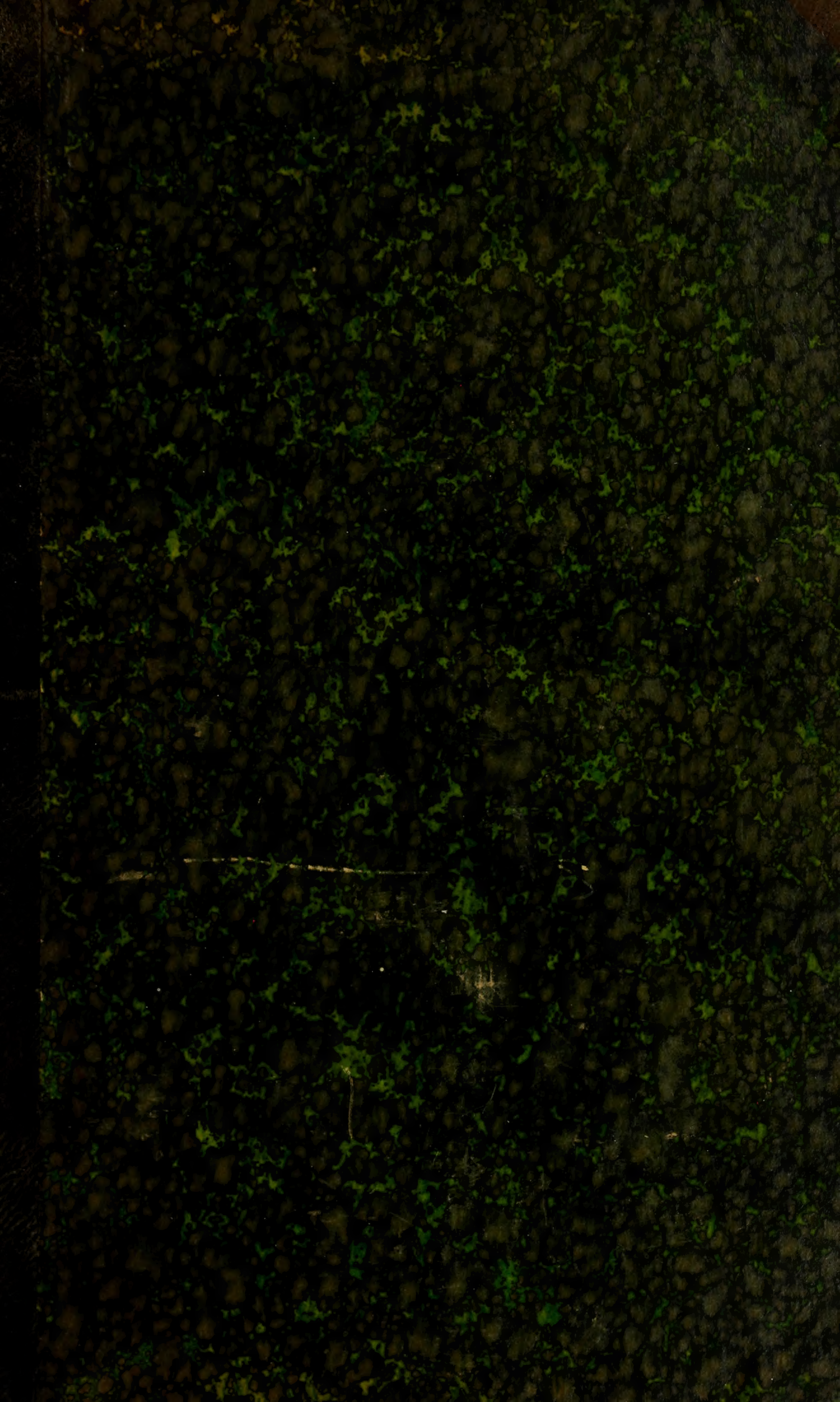
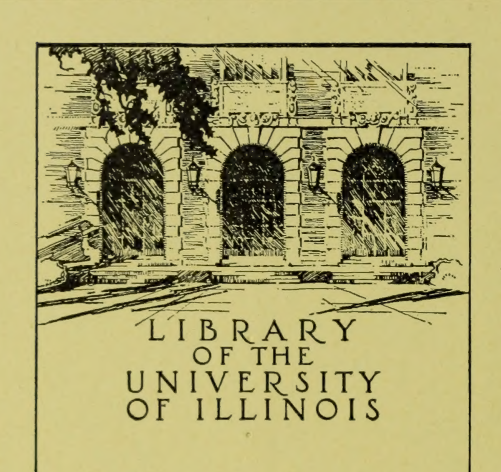




ВИЛЬГЕЛЬМЪ ВУНДТЪ.

ЭТИКА.

ИЗСЛѢДОВАНІЕ ФАКТОВЪ И ЗАКОНОВЪ НРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Переводъ съ нѣмецкаго.

Изданіе журнала „Русское Богатство“.

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія В. В. Комарова, Фонтанка, № 74.
1887.

ОГЛАВЛЕНІЕ І-го ТОМА.

Глава III. Обычай и нравственная жизнь.

Глава IV. Условія нравственнаго развитія въ природѣ и культурѣ.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предметъ настоящаго сочиненія есть изслѣдованіе задачъ этики въ непосредственной связи съ разсмотрѣніемъ явленій нравственной жизни. Авторъ имѣлъ приэтомъ въ виду вести читателя по тому пути, по которому онъ самъ шелъ въ вопросахъ этики; но, кромѣ того, онъ придерживается того мнѣнія, что этотъ путь и есть единственный, въ которомъ возможно опытнымъ путемъ обосновать этику. Вѣдь, ни въ умозрительныхъ, ни въ психологическихъ попыткахъ въ этой области недостатка не было, и я охотно готовъ признать за тѣми и другими право на существованіе. Но что касается метафизики, я думаю, что такъ какъ этика должна дать важнѣйшій матеріалъ для общаго міросозерцанія, то не слѣдуетъ идти обратнымъ путемъ, т.-е. основывать философію нравственности на метафизикѣ. Психологія служила для самого меня такою важною предварительною школой для этическихъ изслѣдованій, что я не понимаю, какъ можно отъ нея отказываться. Но попытки, сдѣланныя въ этомъ направленіи, принадлежащія, главнымъ образомъ, древнему эмпиризму, по моему мнѣнію, слишкомъ ограничены кругозоромъ индивидуальной психологіи, да и въ этихъ предѣлахъ остановились на той самосозерцающей ступени общаго сознанія, которая необдуманно принимаетъ за факты собственныя измышленія. Я считаю настоящимъ преддвѣріемъ этики психологію народовъ, которая, между прочимъ, должна изслѣдовать исторію нравовъ и нравственныхъ представленій съ точки зрѣнія психологіи.

Взгляды, выработавшіеся у меня изъ такихъ антропологическихъ изысканій, получились независимо отъ результатовъ критики существующихъ философскихъ системъ морали. Но эта критика на столько содѣйствовала упроченію и усовершен-

ствованію моихъ взглядовъ, что,—я надѣюсь,—разъясненія, содержащіяся во второй части этой книги, могутъ оказать читателю такую же услугу, какую мнѣ оказало изученіе исторіи этики. Особенно цѣнною для меня была англійская нравственная философія, которая прежде была мало извѣстна въ Германіи, и только въ послѣднее время пользуется большимъ вниманіемъ; но, я долженъ сознаться, она была мнѣ полезна болѣе въ отрицательномъ, чѣмъ въ положительномъ смыслѣ. Съ индивидуалистическимъ и утилитарнымъ направленіемъ я иду прямо въ разрѣзъ; но я обязанъ, главнымъ образомъ, изученію утилитаріанцевъ убѣжденіемъ въ невѣрности ихъ исходной точки. Тотъ, кто умѣетъ оцѣнить роль, которую играетъ въ развитіи науки исторія заблужденій, знаетъ, что признаніе ошибочности какой-нибудь теоріи часто заключаетъ вмѣстѣ съ порицаніемъ и похвалу, ибо ошибочная теорія иногда была первымъ шагомъ къ открытію истины.

Первые два отдѣла (исторія религій и исторія этики) я считаю вступленіемъ, предварительными изслѣдованіями. Понятно само собою, что я не имѣлъ намѣренія написать ни подробную исторію религій и нравовъ, ни подробную исторію этики. Я желалъ только привести культурно-историческій матеріалъ на столько, на сколько это нужно для вывода опредѣленныхъ этическихъ заключеній. Поэтому и цитаты мои не составляютъ никакого указателя литературы, но имѣютъ въ виду только указать читателю, гдѣ онъ можетъ найти то, чего я не могъ развить подробно. Въ историческомъ обозрѣніи этики я считалъ наиболѣе удобнымъ обрисовать главнѣйшія направленія въ выдающихся представителяхъ ихъ, причемъ принимался въ разсчетъ только ихъ теоретическій взглядъ. Поэтому многое изъ литературы философской и теологической, старой и новой этики должно было быть оставлено безъ вниманія, хотя я и признаю за многимъ изъ этой литературы заслуги въ другихъ отношеніяхъ, въ особенности съ практической стороны.

Къ этому я долженъ прибавить, что читатели не должны удивляться, если въ 3-й части моего труда найдутъ взгляды, сходные съ идеями, являющимися развитіемъ идей Канта, хотя и отличающіяся отъ нихъ, въ томъ видѣ, какъ онѣ являлись у Гегеля, Фихте и т. п. Дѣло въ томъ, что идея о развитіи, проникшая въ настоящее время во всѣ біологическія науки, была впервые понята во всемъ ея громадномъ значеніи естественною философіей Шеллинга и его школы. Но какъ отлична почва, на

которой основана эта идея теперь, отъ той, какою она была въ то время! Тамъ — сплетеніе фантастическихъ идей, собранныхъ способомъ, противорѣчащимъ всѣмъ правиламъ точнаго разсужденія; здѣсь—теорія, которая хотя и не свободна отъ нѣсколькихъ частью недостаточныхъ, вспомогательныхъ гипотезъ, однако, вся основана на опытѣ. Не иначе стоитъ дѣло и въ иныхъ областяхъ науки. Забыты романтическія идеи о языкѣ, мифахъ и исторіи; фантазія и благоговѣніе къ прошедшему, основанныя на скудныхъ знаніяхъ фактовъ, уступили мѣсто зрѣлому анализу. Однако, именно этимъ стремленіямъ мы обязаны тѣмъ толчкомъ къ столь полному изслѣдованію иныхъ народовъ, иныхъ временъ, о какомъ вѣкъ просвѣщенія совсѣмъ не имѣлъ понятія. А изъ такого расширенія кругозора явилось то болѣе общее понятіе о духовной жизни, которое составляетъ теперь общее достояніе всѣхъ наукъ о духѣ, и впервые было выражено въ философскомъ идеализмѣ, явившемся послѣ Канта.

Нужно умѣть отдѣлять и при обсужденіи философскихъ ученій неизмѣнное содержимое отъ временной формы. Не слѣдуетъ ни отбрасывать, какъ простыя хитросплетенія, ни почитать за вѣчныя истины системы, которыя имѣли въ свое время глубокое вліяніе на умы, но явились въ переходное время науки и принадлежатъ уже только исторіи. Если многое было ошибочно въ то время, то все же оно имѣетъ въ отношеніи къ современной наукѣ значеніе подготовительнаго развитія идей. Негодные лѣса рухнули, но живучія идеи укоренились во всѣхъ наукахъ— хотя, можетъ быть, уже и не видно между ними связи. Но теперь, наоборотъ, сама философія не можетъ избѣжать взаимодѣйствія этаго развитія. Она должна будетъ многое измѣнить въ общихъ взглядахъ, все передѣлать въ единичныхъ разработкахъ, но все же ея задача будетъ состоять въ томъ, чтобы, руководствуясь отдѣльными науками, а потомъ, въ свою очередь, руководя ими, закончить работу, которая была начата уже раньше, но съ недостаточными средствами и по ошибочнымъ методамъ.

Лейпцигъ. Іюль, 1886.

В. Вундтъ.

ВВЕДЕНІЕ.

1. Этика, какъ наука о нормахъ.

Въ обработкѣ научныхъ задачъ съ давняго времени существовало двѣ различныхъ точки зрѣнія: 1) объясняющая (экспликативная) и 2) нормативная (т.-е. указывающая, что нормально и что ненормально). Первая точка зрѣнія имѣетъ въ виду фактическое соотношеніе предметовъ и старается понять его путемъ разсматриванія ихъ внутренней связи, или общихъ, внѣшнихъ признаковъ ихъ. Вторая, (нормативная), точка зрѣнія разсматриваетъ предметы по ихъ отношенію къ опредѣленнымъ правиламъ, которыя въ нихъ обнаруживаются, а въ то-же время она прилагаетъ эти правила, какъ требованія относительно каждаго отдѣльнаго предмета. Поэтому, въ первомъ случаѣ всѣ факты одинаково важны, во второмъ они подвергаются предварительной оцѣнкѣ, причемъ тѣ, которые противорѣчатъ установившимся правиламъ, или отбрасываются, или считаются ненормальными, т.-е. противоположными тѣмъ нормальнымъ отношеніямъ, которыя утверждены правилами.

Раздѣленіе научныхъ работъ повело къ тому, что эти различныя точки зрѣнія распредѣлились между разными науками. Такъ, всѣ естественныя науки, а также психологія, исторія причисляются къ объясняющимъ, логика, грамматика, эстетика, этика и отчасти политика, юриспруденція причисляются къ нормативнымъ. Но такъ какъ мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ различіемъ въ самыхъ предметахъ, а съ различными точками зрѣнія на нихъ, а съ этихъ различныхъ точекъ зрѣнія мы можемъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ смотрѣть на одинъ и тотъ же предметъ, то, понятно, что такое раздѣленіе нигдѣ не можетъ быть проведено принципіально до конца. Такъ, понятіе о нормѣ проникло

и въ естественныя науки, въ формѣ закона природы. Законы природы, представляя видоизмѣненіе понятія о нормѣ, отличаются отъ него тѣмъ, что допускаютъ отдѣленіе фактовъ, подчиняющихся правиламъ, отъ тѣхъ фактовъ, которые не подчиняются имъ, только подъ условіемъ, что и эти не подчинившіеся факты будутъ, съ своей стороны, подчинены опредѣленнымъ нормамъ. Такое условіе, очевидно, тотчасъ устраняетъ тотъ масштабъ различной оцѣнки фактовъ (ихъ важности), который первоначально соединенъ съ понятіемъ о нормѣ. Итакъ, естественныя науки, усвоивъ себѣ понятіе о нормѣ, придали ему съ одной стороны большую точность, присоединеніемъ понятія всеобщности (т.-е. признавъ, что законы должны быть всеобщи, т.-е. общи всѣмъ фактамъ), но съ другой стороны, тѣмъ самымъ они совершенно лишили его заключавшагося въ немъ значенія оцѣнки фактовъ. Этотъ процессъ совершился постепенно; сперва, въ теченіи долгаго времени приходилось, относительно болѣе сложныхъ и трудныхъ объектовъ, ограничиваться только наблюдательною точкой зрѣнія, между тѣмъ, какъ понятіе нормы (въ смыслѣ законосообразности) уже укрѣпилось въ примѣненіи къ болѣе простымъ случаямъ: такъ, раздѣленіе естественныхъ наукъ на описательныя и объясняющія соотвѣтствуетъ именно этой стадіи развитія.

Психологія и исторія послѣдовали за естественными науками въ принятіи понятія о нормѣ (законѣ). Хотя замѣтить существованія законовъ душевныхъ явленій было гораздо труднѣе, чѣмъ физическихъ, и характеръ этихъ законовъ отличенъ отъ характера этихъ послѣднихъ, но благодаря тому, что законъ причинности въ нашемъ познаніи имѣетъ всеобщую обязательность, въ человѣкѣ есть не успокоивающаяся потребность подвести и область духовной жизни подъ господство законовъ. Если и теперь иногда возстаютъ противъ такого требованія, то причина этого лежитъ въ томъ ошибочномъ мнѣніи, что будто бы тутъ дѣло идетъ о прямомъ перенесеніи понятія о естественной причинности или даже отдѣльныхъ законовъ природы въ область явленій духа, между тѣмъ, какъ въ дѣйствительности эта область совершенно самостоятельно усвоиваетъ себѣ понятіе нормы, и поэтому въ своихъ особыхъ примѣненіяхъ этого понятія должно руководиться только своими собственными потребностями. Конечно, и здѣсь понятіе нормы, переходя въ законъ, выигрываетъ въ своей точности и расширеніи (экстенсивно), но за то теряетъ

въ силѣ (интенсивности), устраняя значенiе оцѣнки, которое связано съ выборомъ между разными фактами наблюденiя. Такая наука, какъ логика, бывшая съ самаго начала нормативною, точна въ силу своей ограниченности, такъ какъ она исключала изъ себя все, что противорѣчитъ установленнымъ нормамъ. Наоборотъ, всякая наука, бывшая первоначально наблюдательною, и теперь употребляющая перенесенное въ нее понятiе нормы (или закона) опредѣленна по своей всеобщности, ибо требуетъ, чтобы въ принципѣ всякiй фактъ подчинялся опредѣленной нормѣ (закону). Поэтому, первая можетъ имѣть уже съ самаго начала характеръ точности; послѣдняя прiобрѣтаетъ его только постепеннымъ развитiемъ.

Но какъ понятiе нормы переходитъ и въ объясняющiя науки, такъ, съ другой стороны, и точка зрѣнiя наблюдательная имѣетъ полное право на существованiе и даже необходима, и въ такихъ вопросахъ, которые причисляются къ извѣстнымъ нормативнымъ отдѣламъ наукъ. Всѣ правила, которыя формулируетъ логика, грамматика, этика, эстетика и т. п., основаны на фактахъ; поэтому, для ихъ установленiя, нужно предварительное наблюденiе этихъ фактовъ; а такъ какъ сами нормы имѣютъ характеръ обобщенiя изъ этихъ фактовъ, то только тогда будетъ правильно поставленъ принципъ оцѣнки (нормальнаго или ненормальнаго), присущiй имъ, когда предварительно онъ будетъ подвергнутъ обьективной провѣркѣ на всѣхъ тѣхъ фактахъ, къ которымъ относится. Поэтому и здѣсь объясняющая точка зрѣнiя стоитъ на первомъ мѣстѣ, и во всякомъ случаѣ прежде всего представляется изслѣдователю; и хотя въ нѣкоторыхъ областяхъ она иногда только очень поздно пробивается черезъ нормативную обработку вопросовъ, но и подъ этимъ скрывается, въ большинствѣ случаевъ, уже скороспѣлая фактическая повѣрка, которую изслѣдователь считаетъ достаточною, вмѣстѣ съ нѣсколькими первоначальными и неполными отвлеченiями, для руководства во всѣ времена, вмѣсто того, чтобы признать, что не устающая наука доставляетъ и нормативнымъ дисциплинамъ[1]) все новый матерiалъ для познанiя сущности, значенiя и даже содержанiя ихъ правилъ.

Хотя, такимъ образомъ, вслѣдствiе указаннаго взаимодѣйствiя обѣихъ точекъ зрѣнiя (объясняющей и устанавливающей правила или нормы), мы должны признать существующее между ними раз-

[1]) Частныя научныя отрасли называются дисциплинами, въ отличiе отъ общаго понятiя науки, какъ цѣлаго знанiя. Ред.

личіе за измѣняющееся, однако, за нормативными науками сохраняется тотъ отличительный признакъ, что нѣкоторые факты разсматриваются въ нихъ въ сравненіи съ другими съ точки зрѣнія особой своеобразной оцѣнки, такъ что несогласные съ установленнымъ мѣриломъ факты или отбрасываются, или разсматриваются именно въ отрицательномъ смыслѣ, какъ противорѣчащіе нормѣ (не нормальные). Изъ являющейся такимъ образомъ противоположности между нормальнымъ и ненормальнымъ отношеніемъ возникаетъ понятіе о должномъ, съ одной стороны (т. е. нормальное есть долгъ), и о просто существующемъ, какъ о фактѣ, съ другой стороны (ненормальное есть фактъ). Норма ставится въ данной области по отношенію къ каждому факту сообразно его значенію, въ формѣ повелѣнія; въ отношеніи къ фактамъ, всѣми признаннымъ за нормальные, она является какъ повелѣніе, которому слѣдуютъ, а по отношенію къ фактамъ, встрѣчающимъ возраженія, какъ повелѣніе, которому должны бы слѣдовать. Объясняющая точка зрѣнія имѣетъ дѣло только съ существующимъ, т.-е. она признаетъ только факты. Но въ иныхъ случаяхъ, она усвоиваетъ себѣ вмѣстѣ съ понятіемъ нормы и понятіе «должнаго», однако это возможно неиначе, какъ лишь при условіи, чтобы понятіе «факта» или «существованія» совершенно сливались съ понятіемъ «должнаго». Такъ, естественныя науки, разсматривающія каждый фактъ какъ «существующій», въ то же время, на сколько этотъ фактъ подчиненъ закону природы, прибавляютъ къ нему понятіе «долженствующаго быть». Но такъ какъ здѣсь невозможно противорѣчіе между существующимъ и должнымъ, то понятіе «долженствующаго быть» совпадаетъ въ этихъ случаяхъ съ понятіемъ необходимости. Такимъ образомъ, съ устраненіемъ оцѣнки, устраняется различіе между фактами, слѣдующими закону (или нормѣ) и фактами, противорѣчащими ему (т. е. всѣ факты необходимы или должны быть).

Итакъ, всеобщая приложимость наблюдательной точки зрѣнія для всѣхъ областей человѣческихъ знаній не подлежитъ сомнѣнію; но не слѣдуетъ забывать, что и указанная оцѣнка явленій (какъ должныхъ или не должныхъ) составляетъ также фактъ, который не можетъ быть оставленъ безъ вниманія тамъ, гдѣ онъ существуетъ. Но когда мы узнаемъ настоящую причину такой оцѣнки, то оказывается вездѣ въ ея основѣ присутствіе человѣческой воли. Только тамъ возникаетъ различеніе понятія должнаго отъ понятія существующаго (факта), и вмѣстѣ съ тѣмъ по-

нятіе о слѣдованіи или противорѣчіи извѣстнымъ нормамъ, гдѣ существуетъ воля, и гдѣ разсматриваемые факты являются продуктами этой воли. А такъ какъ воля предшествуетъ этимъ фактамъ, вытекающимъ изъ нея, то только относительно воли норма можетъ имѣть истинный характеръ повелѣнія, т.-е. такого правила, которое относится не къ оцѣнкѣ данныхъ, совершившихся уже фактовъ, но къ совершенію ихъ въ будущемъ. Всякая норма есть первоначально правило для воли, и, какъ таковое, она прежде всего составляетъ предписаніе для предстоящихъ дѣяній, подлежащихъ еще выбору, а вслѣдствіе этого, уже во-вторыхъ, является и въ видѣ предписанія для оцѣнки уже и фактовъ, совершившихся ранѣе.

Вслѣдствіе такой связи съ человѣческою волей, оказывается, что то понятіе о законѣ, которымъ пользуются объясняющія науки, тѣмъ болѣе удаляются отъ понятія нормы, изъ котораго произошло понятіе закона, чѣмъ меньше носятъ подлежащія ихъ изслѣдованію факты характеръ произвольныхъ или волевыхъ дѣйствій, или чѣмъ менѣе они соприкасаются съ волевыми дѣйствіями. Поэтому въ физическихъ законахъ понятіе нормы приняло совершенно отличный отъ своей первоначальной формы характеръ, между тѣмъ какъ въ психологіи и исторіи ясно видно взаимодѣйствіе естественнаго опредѣленія духа и вліянія волевой дѣятельности, (т.-е, подмѣчаются въ которыхъ духовная дѣятельность опредѣляется естественными законами, вліяеіемъ и воздѣйствіемъ природою, и т. д., и, наблюдаютъ, гдѣ видно вліяніе воли и на природу, и на окружающихъ; сообразно съ этимъ устанавливается и двѣ точки зрѣнія: и объясняющая, и нормативая. *Ред.*). Здѣсь поэтому нерѣдко между психологомъ и логикомъ, или этикомъ, а также между историкомъ съ одной стороны и практическимъ моралистомъ или политикомъ все различіе заключается только въ точкѣ зрѣнія ихъ изслѣдованій.

Но по той же причинѣ и въ самихъ нормативныхъ наукахъ этотъ ихъ нормативный характеръ выраженъ въ различной степени. Такъ, грамматика собираетъ въ грамматическихъ правилахъ или законахъ рѣчи нѣкоторыя правильныя явленія рѣчи, которыя, возникнувъ при извѣстныхъ физіологическихъ и психологическихъ условіяхъ, при конкурренціи другихъ условій могли уклониться отъ подобныхъ имъ корней, причемъ, однако, происходящія вслѣдствіе этого исключенія не могутъ считаться

вслѣдствіе этого невѣрными или противными законамъ рѣчи [1]. Всѣ грамматическія правила подчиняются только одной связующей нормѣ: законамъ логической мысли, которыя общи всѣмъ языкамъ и находятъ выраженіе въ самыхъ разнообразныхъ формахъ рѣчи. Поэтому нормативными въ истинномъ смыслѣ слова можно считать здѣсь только логическіе элементы грамматики, которые занимаютъ въ грамматикѣ весьма малое мѣсто въ сравненіи съ построеніемъ языка подъ вліяніемъ измѣнчивыхъ психологическихъ условій.

То же самое мы видимъ и въ объектѣ науки права, въ правовыхъ нормахъ. Но здѣсь мы и сохраняемъ выраженіе «правовыя нормы», потому что правовая норма, каково бы ни было ея происхожденіе, въ практическомъ приложеніи считается за абсолютно связующее предписаніе. Однако, и правовыя нормы ясно дѣлятся на нѣкоторыя категоріи, изъ которыхъ однѣ болѣе измѣнчивы и происходятъ отъ особенныхъ историческихъ условій даннаго общества, а другія, которымъ мы приписываемъ обязательную силу, независимо отъ такихъ особенныхъ причинъ, такъ какъ они вытекаютъ изъ всеобщихъ нравственныхъ основъ человѣческой природы. Но каково бы ни было соотношеніе этихъ двухъ категорій правовыхъ нормъ, во всякомъ случаѣ, мы признаемъ за послѣдними, которыя основаны на извѣстныхъ этическихъ нормахъ, высшее и даже единственно всеобщее значеніе.

Точно такія же условія мы видимъ и въ эстетикѣ, хотя они здѣсь болѣе сложны, вслѣдствіе многосторонности ихъ отношеній. И здѣсь, прежде всего, можно различить, какъ и въ идеѣ права, преходящее, зависящее отъ историческихъ вліяній моды и обычая, отъ болѣе постояннаго, которому одному мы склонны приписывать абсолютное значеніе. Но соотвѣтственно различнымъ развѣтвленіямъ эстетическаго чувства, здѣсь эти правила раздѣляются еще на два направленія, которыя въ частныхъ примѣненіяхъ самымъ тѣснымъ образомъ переплетаются. Съ одной стороны, эстетическое чувство связано съ извѣстными принципами цѣлесообразности, отъисканіе и примѣненіе которыхъ составляетъ задачу логической мысли. Съ другой стороны—и отсюда проистекаетъ прежде всего вліяніе эстетически прекраснаго на чувство—красота пробуждаетъ самыя разнообразныя формы этиче-

---

[1] См. объ этомъ мою статью о понятіи закона и вопросѣ объ отсутствіи исключеній въ звуковыхъ законахъ. Philos. Studien. III. p. 195.

скихъ аффектовъ, на напряженіи и разрѣшеніи которыхъ основаны всѣ высшія и совершенныя формы эстетическаго творчества.

Итакъ, въ концѣ концовъ, оказывается, что Логика и Этика суть настоящія нормативныя науки. Всѣ остальныя заимствуютъ свой нормативный характеръ отъ одной изъ этихъ двухъ или отъ обѣихъ вмѣстѣ. При этомъ можетъ случиться, что онѣ переносятъ понятіе нормы и на такія правила, которыя сами по себѣ не имѣютъ такого характера, но только сливаются при изслѣдованіи съ таковыми, вслѣдствіе ихъ тѣсной связи съ настоящими логическими и этическими нормами. Поэтому, всѣ названныя отдѣльныя области подчинены обѣимъ нормативнымъ наукамъ въ томъ смыслѣ, что смыслъ и всеобщее значеніе спеціальныхъ нормъ всегда зависитъ отъ согласія ихъ съ логическими и этическими принципами.

Въ этомъ смыслѣ регулятивныя науки, логика и этика, обнимаютъ все содержаніе нашего познанія. Логика составляетъ нормативную основу теоретическихъ наукъ, этика — практическихъ. Научное изслѣдованіе теоретично тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ изслѣдованіи истиннаго фактическаго соотношенія данныхъ; практическою мы назовемъ ее въ томъ случаѣ, когда она занимается дѣятельностью человѣческой воли и духовнымъ творчествомъ, которое изъ нея проистекаетъ. Отсюда слѣдуетъ, что такое разграниченіе весьма близко сходится съ раздѣленіемъ наукъ на объясняющія и нормативныя, хотя и не вполнѣ совпадаетъ съ нимъ. Теоретическое изслѣдованіе распространяется на всю область существующаго, и поэтому оно, какъ болѣе общее, включаетъ въ себѣ и область практическую; эта послѣдняя ограничивается исключительно тою частью существующаго, которая можетъ быть разсматриваема съ точки зрѣнія должнаго. Но за исключеніемъ этого, практическая область съ одной стороны шире нормативной, такъ какъ практическія науки должны обращать вниманіе не только на самыя нормы, но (ни сколько не меньше) и на условія и дѣятельность воли, лежащія внѣ нормъ и ихъ примѣненій (т.-е и на не нормальныя. *Ред.*); съ другой же стороны практическая область, уже нормативной, ибо науки о практической области ограничивается только внѣшнею дѣятельностью воли, а также причинами и слѣдствіями этой внѣшней дѣятельности. Такимъ образомъ, становится понятнымъ; что изъ двухъ нормативныхъ основныхъ наукъ, именно одна логика стала въ истинномъ значеніи слова теоретическою наукою.

Кромѣ того, понятіе нормы имѣетъ въ этикѣ и логикѣ по отношенію къ его приложеніямъ различное значеніе. Нормы логики относятся ко всему, что можетъ быть намъ дано въ представленіи или въ понятіяхъ, которыя мы развиваемъ, исходя изъ представленій. Въ приложеніи этихъ нормъ не дѣлается никакой оцѣнки объекта логической мысли; такой оцѣнкѣ можетъ подвергаться только самая эта мысль или мыслящій субъектъ, по отношенію къ его мыслительной дѣятельности. Напротивъ, нормы этики относятся непосредственно къ свободнымъ волевымъ дѣяніямъ мыслящихъ субъектовъ, а къ объектамъ лишь на столько, на сколько отъ нихъ зависитъ происхожденіе этихъ волевыхъ дѣяній. Здѣсь, поэтому, дѣятельный субъектъ есть объектъ, который составляетъ предметъ нашей оцѣнки. Но отсюда понятно, что мыслящій субъектъ, (т.-е. субъектъ логической мысли), только потому можетъ стать предметомъ оцѣнки, что онъ есть въ то же время и этическій объектъ такъ какъ, вѣдь, логическая мысль подчиняется, какъ свободное дѣйствіе воли—точкѣ зрѣнія нравственной оцѣнки [1]). Поэтому логика, по скольку она наряду съ иными задачами устанавливаетъ критеріи правильнаго мышленія и объясняетъ ихъ значеніе—можетъ быть названа этикою мысли. Но не въ одинаковомъ смыслѣ понимается идея должнаго въ этикѣ и логикѣ. Для этики мотивы должнаго лежатъ непосредственно въ предметѣ яя изслѣдованія; въ логикѣ же идея должнаго зпервые возникаетъ тогда, когда пріемъ, который она сама употребляетъ въ изслѣдованіи предметовъ, подходитъ подъ точку зрѣнія дѣятельности, подчиняющейся оцѣнкѣ, т.-е. нравственной дѣятельности. И такъ, нравственное есть послѣдній источникъ понятія нормы, и этика есть первоначальная нормативная наука. Исходя изъ нея, понятіе нормы распространилось на всѣ части человѣческаго знанія двумя путями. Съ одной стороны, оставаясь близкимъ къ своему источнику, оно подчинило себѣ тѣ области, которыя, подобно логикѣ, которую слѣдуетъ поставить здѣсь на первомъ мѣстѣ, связаны по ихъ субъективному происхожденію изъ волевыхъ дѣйствій съ нравственными поступками. Съ другой стороны, удаляясь дальше, оно превратилось въ то понятіе всеобъемлющаго закона, которое наша мысль

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, мы говоримъ: этотъ человѣкъ честно мыслитъ, или: мысль этого человѣка кривитъ передъ самой собою, мышленіе должно подчиняться, однимъ словомъ, нравственному закону. Ред.

приписываетъ всѣмъ явленіямъ, даннымъ ему внѣшнимъ опытомъ или внутреннимъ наблюденіемъ. Легко видѣть, что первое должно было подготовить второе. Ибо въ исканіи всеобщей законности фактовъ, логическое мышленіе переноситъ свой собственный нормативный характеръ на предметы своего изслѣдованія. Конечно, нормативный характеръ логическаго мышленія никогда не могъ бы развиться безъ соотвѣтственнаго постоянства и закономѣрности въ объектахъ. Но такъ какъ раньше, чѣмъ закономѣрность какихъ-либо явленій открывается намъ, она бываетъ уже готовою въ нашей мысли [1]), то въ послѣдовательномъ рядѣ условій мысль остается на первомъ мѣстѣ, подчиняясь, въ свою очередь, этическому понятію нормы.

---

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, прежде, чѣмъ открывается какой-либо новый законъ природы, мы уже вѣримъ, что онъ долженъ быть, поэтому мы его и ищемъ всюду. Всеобщность закона есть продуктъ заключенія мысли отъ частнаго къ общему. Ред.

2. Методы этики.

Раннее открытіе нормативнаго характера этики повліяло не благопріятно на развитіе ея методовъ, ибо отсюда явилось предположеніе, что и по происхожденію, и по приложенію ея принциповъ она должна быть родственна съ нормативною наукой познанія, логикой. Если бы такое допущеніе и не заключало въ себѣ ошибки, то уже вслѣдствіе ходячихъ новыхъ взглядовъ на сущность логическихъ нормъ, оно привело бы къ ложномъ путямъ, которые должны были повлечь за собою въ этической области еще гораздо болѣе важныя послѣдствія.

А именно, въ принципѣ, безпристрастное разсмотрѣніе должно показать, что какъдля логическихъ законовъ такъ и для этическихъ законовъ, невозможна форма безъ содержанія, такъ что и тутъ и тамъ отвлеченныя нормы суть только произведенія мысли, которыя развиваются вслѣдствіе взаимодѣйствія ихъ съ разнообразнымъ содержаніемъ опыта. Поэтому, къ логикѣ и этикѣ одинаково примѣнимо то положеніе, по которому законы, управляющіе нашимъ воспріятіемъ объектовъ, суть всегда въ то же время и законы самихъ объектовъ, и что реальныя соотношенія вещей необходимо должны считаться тождественными съ тѣми принципами, по которымъ мы приводимъ ихъ въ порядокъ и связь. Но никогда нельзя считать это согласіе предшествующимъ фактическому взаимодѣйствію мышленія и опыта, но всегда оно можетъ только выработываться въ самомъ этомъ взаимодѣйствіи. Какъ невозможны объекты наблюденія безъ мыслящаго субъекта, такъ же невозможенъ и послѣдній безъ первыхъ.

Помимо этой общей родственной связи, этика и логика имѣютъ весьма различныя условія развитія. Всѣ предметы, которые достаточны для самыхъ общихъ проявленій законовъ мышленія, чрезвычайно просты, эти самые законы опираются на простѣй-

шія отношенія воспріятія, которыя непосредственно очевидны при всякомъ любомъ содержаніи воспріятія. Напротивъ, этическіе законы проходятъ среди сложныхъ сплетеній внѣшнихъ волевыхъ дѣятельностей. Когда мы мыслимъ объ объектахъ, то всюду противополагаются другъ другу, и сами собою выступаютъ уже готовые и неизбѣжно требующіе примѣненія логическіе принципы — тождества и противорѣчія, или соотвѣтствующія имъ особыя соотношенія полнаго или частнаго совпаденія понятій соподчиненія и зависимости; а между тѣмъ, въ самыхъ первичныхъ нравственныхъ сужденіяхъ предполагаются уже сложные мотивы воли, которые находятся въ связи какъ съ индивидуальными свойствами сознанія, такъ и съ тѣми условіями, которыя влечетъ за собою совмѣстная жизнь людей.

При такомъ положеніи логики, не долго думая, съ давнихъ временъ пришли къ заключенію, что законы мышленія составляютъ первоначальную принадлежность духа, предшествующую всякому опыту, и стали считать ихъ подчиненными внѣшнимъ дѣятелямъ только въ наиболѣе сложныхъ проявленіяхъ и развитіи ихъ; что же касается этики, самой по себѣ, — то для нея, вѣроятно, такое предположеніе было бы весьма отдаленно. Но понятіе нормы, имѣющее и въ этикѣ основное значеніе, привело ее къ тому же заключенію, въ особенности потому, что тотъ характеръ повелѣнія, который имѣетъ каждая норма по отношенію къ будущимъ дѣяніямъ, преимущественно свойственъ этическимъ нормамъ, вслѣдствіе связи ихъ съ практическою дѣятельностью воли. А такъ какъ на практикѣ повелѣніе предшествуетъ дѣйствію, къ которому оно относится, то легко было придти къ выводу, что и разсматриваемая теоретически, норма необходимо должна существовать раньше своего примѣненія. Поэтому съ давнихъ временъ считали этическіе законы, на ряду съ логическими, за начальную принадлежность духа, которая можетъ развиваться не въ своихъ основахъ, а только въ своихъ приложеніяхъ; или, такъ какъ нужно было приписать какое-нибудь происхожденіе, какъ самому духу, такъ и его содержанію, — нравственнымъ законамъ приписывалось сверхчувственное происхожденіе, причемъ они считались связующимъ звеномъ между эмпирическимъ существованіемъ и его вѣчною причиной.

Однако понятно, что и здѣсь, — еще болѣе, чѣмъ въ области логики, такой взглядъ не могъ остаться безъ возраженій. Зависимость нравственной жизни отъ житейскихъ (эмпирическихъ) условій была слишкомъ очевидна, чтобы не привести уже въ самомъ

взглядъ не могъ остаться безъ возраженій. Зависимость нравственной жизни отъ житейскихъ (эмпирическихъ) условій была слишкомъ очевидна, чтобы не привести уже въ самомъ началѣ къ попыткамъ противопоставить предполагаемой апріорности (внѣ опытному происхожденію) нравственныхъ принциповъ иное происхожденіе, сообразное съ опытомъ. Въ старой этикѣ оба эти взгляда чаще всего смѣшаны, такъ какъ считали возможнымъ примирять ихъ съ точки зрѣнія той идеи Платоно-Аристотелевой философіи, по которой наблюденіе есть всегда только внѣшнее вспомогательное средство для развитія нашихъ понятій, уже лежащихъ въ насъ заранѣе.

Въ новѣйшей этикѣ взгляды эти все болѣе и болѣе отдѣляются одинъ отъ другаго, и заключенныя въ нихъ тенденціи становятся во враждебныя другъ къ другу отношенія. Вслѣдствіе этого въ методахъ этики происходитъ глубокое раздвоеніе, ибо, какъ только начинаютъ разсматривать этическія нормы, какъ неизмѣнный кладъ, лежащій въ насъ, независимо отъ измѣнчивыхъ условій внѣшняго воздѣйствія, такъ немедленно задача науки сводится только къ простому самонаблюденію, которое должно эти, первоначально смутныя намъ, идеи довести до полной ясности. Такое самонаблюденіе требуетъ, однако, необходимо опредѣленныхъ предположеній (предпосылокъ) и опредѣленныхъ способовъ изслѣдованія. Первыя (т.-е. предпосылки) при этомъ вытекаютъ изъ общаго міровоззрѣнія, въ которомъ понятіе о *нравственномъ* составляетъ лишь неразрывную интегрированную составную часть. Отъ характера такого міровозрѣнія зависитъ потомъ тотъ логическій или діалектическій пріемъ, которымъ развивается понятіе о *нравственномъ* и разлагается на его составныя части. Напротивъ того, если этическіе законы разсматриваются, какъ воздѣйствіе житейскихъ (эмпирическихъ) условій, въ которыхъ находится человѣческая дѣятельность, тогда, очевидно, и самые эти законы могутъ быть получены только изъ *опыта*. Главнымъ орудіемъ этическихъ изслѣдованій является при этомъ *наблюденіе*, все равно будемъ-ли мы, при такой исходной точкѣ, изслѣдовать только внутреннее воспріятіе нравственныхъ мотивовъ или внѣшнія постановленія, которыми достигается господство нравственныхъ цѣлей въ государствѣ и обществѣ.

Умозрительный *методъ*, *) который идетъ по первому изъ

*) *Умозрительный* методъ или *спекулятивный* противополагается методу *опыта* и *наблюденія*, т.-е. истинному научному методу. Умозрительный методъ принадлежитъ преимущественно метафизикѣ, когда однимъ самонаблюденіемъ и созерцаніемъ своихъ же понятій думаютъ открыть истину. Ред.

указанныхъ путей, утѣшаетъ себя тѣмъ преимуществомъ, что онъ однимъ пріемомъ совершаетъ твореніе, объединяющее въ одномъ созданіи мірообъемлющую систему. Ему нечего ждать наблюденій, которыя, быть можетъ, явятся только въ далекомъ будущемъ; ему нѣтъ дѣла до того, что опытъ еще не вполнѣ выясненъ, и что результаты опыта еще говорятъ и за, и противъ какого-либо утвержденія: онъ идетъ прямо къ своей цѣли освѣщая себѣ путь какою нибудь заранѣе опредѣленною общею идеей. Но, очевидно, что онъ достигаетъ этой цѣли только посредствомъ самообмана, послѣдствія котораго окажутся вездѣ, гдѣ онъ переходитъ къ примѣненію своихъ принциповъ. Отъ власти опыта никто не можетъ освободиться. Тотъ, кто хочетъ его избѣгнуть на прямомъ, ясномъ пути, все равно не уйдетъ отъ него на туманомъ пути, но только при этомъ онъ лишаетъ себя возможности имѣть въ виду равномѣрно всѣ части своего пути (опыта), а выхватываетъ изъ него какой нибудь одинъ отдѣльный фактъ, который, по какимъ-либо причинамъ случайно лежитъ въ полѣ его зрѣнія. Ни въ какой иной области не очевидны такъ недостатки умозрительнаго метода, какъ именно въ этикѣ, благодаря громадному богатству эмпирическихъ фактовъ, находящихся въ ея распоряженіи. Нѣтъ ни одной этической системы, разработанной въ этомъ направленіи, которая не исходила бы изъ какого-нибудь важнаго и истиннаго этическаго факта, но такъ же точно можно сказать, что нѣтъ ни одной такой системы, которая не исключала бы множества другихъ, столь же вѣрныхъ и часто столь же важныхъ фактовъ, и тѣмъ оставляло безъ отвѣта многіе вопросы нравственной жизни. То обстоятельство, что спекулятивная (умозрительная) этика считаетъ своею задачей освѣтить всю совокупность этическихъ фактовъ съ точки зрѣнія одного принципа, не въ состояніи устранить ея недостатки, ибо—получаются совсѣмъ иные результаты—руководимся ли мы точкой зрѣнія, заранѣе предвзятой только изъ одного нашего кругозора, или же мы выберемъ эту точку зрѣнія лишь послѣ того, какъ предварительно изучимъ и изслѣдуемъ всю область, подлежащую нашему изслѣдованію.

Такова именно задача, которую ставитъ себѣ эмпирическій методъ. Однако, здѣсь богатство этическихъ фактовъ, котораго не достаетъ умозрительной этикѣ, является не малымъ затрудненіемъ для эмпирической обработки. Поэтому и здѣсь существуетъ обыкновенно извѣстный кругъ опытнаго изслѣдованія, которому придается исключительное или, во всякомъ случаѣ, пре-

имущественное значеніе, причемъ заранѣе устанавливается предположеніе, что въ этихъ именно данныхъ опыта главнымъ образомъ осуществляется область нравственности. Поэтому, эмпирическій методъ прежде всего раздѣляется опять на два пути: субъективный, который главнымъ образомъ слагается изъ получаемыхъ нами путемъ внутренняго наблюденія условій нашей волевой дѣятельности, и объективный, который исходитъ изъ явленій данныхъ въ обществѣ и исторіи. Кромѣ того, въ каждомъ изъ двухъ этихъ направленій снова происходитъ борьба между различными точками зрѣній. Субъективный методъ очень страдаетъ отъ возрастающей односторонности психологическихъ возрѣній, если ударяются въ какую-либо изъ двухъ крайностей: либо придавая главное значеніе рефлексіи (наблюденіе процессовъ собственной мысли) либо тѣмъ мотивамъ нашей дѣятельности, которыя лежатъ въ чувствованіяхъ. Сторонники же объективнаго метода, подавленные массой и разнообразіемъ нравственныхъ фактовъ, опираются то на исторію и естественную исторію нравственности, то на всеобщую исторію культуры, то ищутъ отраженія нравственныхъ законовъ (нормъ) въ объективныхъ правовыхъ формахъ государства, то ставятъ своею цѣлью открыть мотивы человѣческой дѣятельности въ явленіяхъ экономической жизни.

Такимъ образомъ, изъ субъективнаго метода развиваются враждебныя другъ другу этики: этика рефлексіи и этика чувственности; а объективная расщепляется на антропологическую, историческую, юридическую и экономическую этику.

Конечно, существовали и попытки объединенія нѣкоторыхъ изъ этихъ спеціальныхъ направленій.

Разумѣется, легче возставать противъ такого нарушенія единства и связи всѣхъ родовъ этическихъ фактовъ, чѣмъ дѣйствительно удовлетворить этому требованію. Но, чтобы здѣсь отчасти не остался въ силѣ тотъ недостатокъ, какой мы видѣли въ чисто умозрительной этикѣ, недостатокъ состоящій въ неизбѣжной ограниченности личной точки зрѣнія при такомъ раздробленіи предмета, то должно быть желательно, по меньшей мѣрѣ, постоянное возбужденіе вопроса о томъ, насколько результаты, выведенные изъ одного спеціальнаго опыта, нуждаются въ поправкахъ или расширеніи всею совокупностью опыта, выведенаго изъ другихъ областей изслѣдованія.

Чѣмъ болѣе эти отдѣльныя области будутъ ужь сами разработаны съ этической точки зрѣнія, тѣмъ легче можетъ оказаться,

что этики разныхъ направленій соединятся вмѣстѣ, для совмѣстной и болѣе успѣшной работы, вмѣсто того, чтобы быть въ борьбѣ другъ съ другомъ.

То, что сказано здѣсь относительно необходимости объединенія отдѣльныхъ развѣтвленій эмпирической точки зрѣнія, примѣняется, въ извѣстной степени, и относительно необходимости объединенія эмпирической этики съ умозрительною. Даже если бы всѣ тѣ факты, которые даются намъ эмпирическою этикой путемъ субъективнаго или объективнаго наблюденія, были приняты во вниманіе во всей подробности, то и тогда еще не была бы рѣшена научная задача этики, ибо задача эта состоитъ въ установленіи общихъ принциповъ, изъ которыхъ вытекаютъ нравственные факты, т.-е. такъ, чтобы эти частные факты могли разсматриваться, какъ приложенія общихъ принциповъ, опредѣлявшіяся столкновеніемъ принциповъ съ извѣстными внѣшними условіями. Обыкновенно, представители эмпирическаго метода полагаютъ, что можно найти эти принципы съ помощью того же эмпирическаго метода. При этомъ они принимаютъ за доказанное, что эти принципы суть психологическіе, а потому могутъ быть найдены непосредственнымъ внутреннимъ наблюденіемъ. Отсюда происходитъ то, что субъективно-эмпирическій методъ всегда удерживалъ перевѣсъ надъ объективнымъ, такъ какъ, при отвѣтѣ на основную задачу этики, ему одному, въ концѣ концовъ принадлежало рѣшающее слово.

Но если и очевидно, что объективные факты нравственной жизни должны быть прежде всего подвергнуты изслѣдованію съ психологической стороны и, насколько возможно, психологически объяснены, то тѣмъ не менѣе, мы поставимъ всю нравственную область черезъ чуръ односторонне, если въ самомъ началѣ изслѣдованія поставимъ предположеніе, что всѣ явленія нравственной области должны быть поняты на основаніи условій только того субъективнаго знанія, которое составляетъ предметъ эмпирической психологіи. Хорошо, если такое положеніе установится, какъ окончательный результатъ изслѣдованій; но ни коимъ образомъ не слѣдуетъ такой возможный результатъ считать впередъ аксіомой и ставить ее въ началѣ, передъ изслѣдованіемъ каждаго этическаго факта. Разсчитывать на то, что, если такое предположеніе ошибочно, эта ошибочность должна проявиться въ противорѣчіяхъ съ фактами, не слѣдуетъ: подобный разсчетъ не можетъ оправдать столь преждевременнаго предположенія. Ибо, если трудно вообще опровергнуть предвзятыя идеи посредствомъ опыта, тѣмъ болѣе по-

что невозможно такимъ способомъ устранить ту аксіому, которую мы назвали выше. Тамъ, гдѣ оказалось бы прямое противорѣчіе, мы бы заставили наблюденіе уступить аксіомѣ, а не аксіому наблюденію. И это особенно примѣнимо къ настоящему случаю, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ такими фактами, которые, прежде, чѣмъ могутъ быть сопоставлены съ сдѣланнымъ предположеніемъ, должны пройти сперва черезъ всевозможныя стадіи отвлеченія и объясненія. Отвлеченіе-же, котораго мы такъ рѣдко можемъ избѣжать, составляетъ въ то же время процессъ, которымъ совершается попутно выдѣленіе нежелательныхъ фактовъ, какъ удобное орудіе приводящее къ рѣшенію.

И такъ, мы видимъ, что изслѣдованіе, совершаемое исключительно въ области эмпирическаго метода, само по себѣ не въ состояніи дать намъ принциповъ, изъ которыхъ мы могли бы понять факты нравственнаго міра. Поэтому, мы должны пользоваться, самыми этими фактами во всемъ ихъ объемѣ, какъ основной почвой нашего изслѣдованія. Однако, можно предвидѣть, что и здѣсь, какъ въ области объективныхъ естественно-научныхъ изслѣдованій, эмпирическія наблюденія приведутъ къ предположеніямъ (постулатамъ), которыя сами по себѣ не суть непосредственные факты наблюденій, однако должны быть присоединены къ нимъ, чтобы сдѣлать возможнымъ пониманіе ихъ взаимной зависимости. Принципы, имѣющіе характеръ такихъ постулатовъ, могутъ быть только обработаны эмпирическимъ методомъ, но не открыты имъ. Открытіе же ихъ есть задача умозрѣнія. Но умозрѣніе только тогда можетъ ожидать успѣха въ своихъ стремленіяхъ, когда оно исходитъ изъ всей совокупности данныхъ, критически разработаннаго, научнаго опыта.

Въ этомъ смыслѣ умозрительный методъ имѣетъ одинаковыя права съ эмпирическимъ. Не *самое* умозрѣніе, но *способъ*, какимъ оно примѣнялось, привелъ къ основательнымъ возраженіямъ противъ господствующихъ направленій умозрительной этики. Этика не есть ни чисто умозрительная, ни чисто эмпирическая наука; а, какъ и всякая общая наука,—одновременно и эмпирическая, и умозрительная. Но, согласно съ естественнымъ ходомъ разумнаго наблюденія предметовъ, и здѣсь эмпирическій способъ долженъ предшествовать умозрѣнію; онъ долженъ дать послѣднему матеріалъ, изъ котораго умозрѣніе построитъ зданіе науки.

Поэтому, на сколько этика пользуется умозрѣніемъ, она есть *метафизическая* дисциплина, ибо метафизическимъ называется всякое изслѣдованіе, которое не прямо изъ опыта выво-

дитъ доступныя предположенія о сущности вещей [1]). Этическое изслѣдованіе дополняетъ здѣсь метафизическую часть естественныхъ наукъ, которая находится въ совершенно подобномъ же отношеніи къ эмпирическому изслѣдованія явленій природы. Понятіе міроваго порядка раздѣляется для насъ на понятіе объ естественномъ и о нравственномъ порядкѣ. Въ виду того, что метафизика предполагаетъ этическую точку зрѣнія вмѣстѣ съ естественно-научною,—ея задача состоитъ одновременно и въ томъ, чтобы привести въ согласіе обѣ эти формы міроваго порядка, и основать этимъ способомъ такое міросозерцаніе, которое удовлетворяло бы одновременно потребности нашей въ теоретическомъ познаніи, и требованіямъ нашего нравственнаго чувства (совѣсти).

Хотя эмпирическій и спекулятивный методы раздѣляются при обработкѣ этическихъ задачъ, но не слѣдуетъ думать, что въ этихъ двухъ методахъ мы имѣемъ совершенно различныя между собой формы мышленія; напротивъ, оба эти способа составляютъ лишь взаимно дополняющія части одного и того же метода: нѣтъ иныхъ методовъ, кромѣ тѣхъ, которые исходятъ изъ обработки данныхъ опыта, и нѣтъ такихъ методовъ, которые бы не пользовались исключительно логическими принципами, имѣющими всеобщее значеніе. Поэтому, различіе лежитъ не въ самомъ логическомъ пріемѣ (какъ таковомъ), а въ понятіяхъ, надъ которыми работаетъ мышленіе. Господство эмпирическаго метода простирается на всѣ тѣ случаи, гдѣ понятія, надъ которыми работаетъ мышленіе, суть непосредственныя отвлеченія и индукціи изъ опыта. Умозрѣніе начинается тамъ, гдѣ въ образованіе понятій входятъ гипотетическіе элементы, извлеченные не изъ наблюденій, но прибавляемые къ нимъ подъ вліяніемъ стремленія къ единству, присущаго нашему мышленію. Въ этомъ смыслѣ и самый умозрительный методъ не составляетъ, какъ и эмпирическій, какого-либо особаго философскаго рода; его примѣненіе начинается уже въ частныхъ наукахъ, а уже затѣмъ работаетъ вновь въ тѣхъ частяхъ философіи, именно также и этики, которыя занимаются основными принципами. Но здѣсь онъ является не въ какомъ-нибудь особомъ, исключительно ему свойственномъ

[1]) Нужно-ли говорить, что такое опредѣленіе метафизики совершенно не соотвѣтствуетъ обычному употребленію этого слова. Оно соотвѣтствуетъ тому что Льюисъ называлъ метэмпирикой, признавая ее неизбѣжной составной частью познанія. Ред.

родѣ философіи; онъ только неусыпно долженъ принимать во вниманіе все разнообразіе основныхъ опытныхъ положеній нашего знанія.

3. Задачи этики.

Мы видѣли, что этика, какъ наука о нормахъ, не только родственна логикѣ, но въ нѣкоторомъ смыслѣ стоитъ даже впереди ея. Однако, было бы нераціонально если бы этика вступила на тотъ же путь изслѣдованія, которымъ идетъ логика. Логика можетъ, вслѣдствіе чрезвычайно простой природы тѣхъ усматриваемыхъ наглядно фактовъ, на которыхъ основаны ея принципы, считать эти принципы за данныя; наоборотъ, въ этическомъ изслѣдованіи прежде, чѣмъ установить этическія нормы, мы должны найти ихъ, и эта задача, вслѣдствіе чрезвычайной сложности этическихъ фактовъ, оказывается одною изъ труднѣйшихъ и наиболѣе обширныхъ этическихъ задачъ. Рѣшеніе этой задачи (отысканія нормъ) можетъ быть достигнуто двумя путями: первоначальный источникъ понятія о нравственномъ заключается въ нравственномъ чувствѣ (совѣсти) человѣка, въ томъ видѣ, въ какомъ это чувство находитъ свое объективное выраженіе въ общенародныхъ взглядахъ на справедливое и несправедливое, и, кромѣ того, главнымъ образомъ въ религіозныхъ представленіяхъ и въ нравахъ. Поэтому, ближайшій путь къ отысканію этическихъ принциповъ есть путь антропологическаго изслѣдованія. Мы даемъ этому слову болѣе обширное значеніе, чѣмъ то, въ какомъ оно обыкновенно употребляется. Психологія народовъ, первобытная исторія и исторія культуры занимаются антропологическими задачами не менѣе, чѣмъ естественная исторія человѣка.

Второй путь мы видимъ въ научномъ умозрѣніи о нравственныхъ понятіяхъ. Оно создается естественно само изъ нравственнаго чувства. Но въ немъ прибавляются къ непосредственному нравственному существу самосозерцаніе и попытки анализа и соподчиненія этихъ нравственныхъ состояній общей точкѣ зрѣнія. Хотя такой опытъ, какъ уже выше было замѣчено, по большей части связанъ съ одностороннимъ выдвиганіемъ отдѣльныхъ нравственныхъ моментовъ, но эта односторонность будетъ отчасти компенсирована тѣмъ обстоятельствомъ, что различныя этическія направленія дополняютъ другъ друга. Поэтому, оказывается необходимымъ связать вмѣстѣ съ изслѣдованіемъ историческаго развитія этическихъ понятій, критическое изслѣдованіе различныхъ этическихъ системъ.

Послѣ такой двойной индуктивной подготовки, а именно: изслѣдованія первоначальныхъ нравственныхъ чувствъ и познавательныхъ размышленій о «нравственномъ», наступаетъ настоящая, систематическая задача этики, снова дѣлящаяся на двѣ. Во первыхъ она должна развить изъ этихъ данныхъ основныхъ положеній тѣ принципы, на основаніи которыхъ составлены всѣ нравственные сужденія (оцѣнки) и разсмотрѣть, какъ ихъ происхожденіе, такъ и взаимодѣйствіе. Во-вторыхъ, она должна разсмотрѣть затѣмъ приложенія этическихъ принциповъ къ главнымъ областямъ нравственной жизни: въ семьѣ, правѣ, государствѣ и обществѣ. Изъ этихъ задачъ только первая составляетъ непосредственно предметъ общей этики, вторая же приводитъ къ отдѣльнымъ этическимъ наукамъ—къ педагогикѣ, философіи права, философіи обществъ и исторіи. Эти науки, вслѣдствіе важности и обширности ихъ задачъ, требуютъ уже самостоятельной разработки.

ВАЖНАЯ ОПЕЧАТКА:

Просимъ читателей исправить въ 1-й главѣ этого Введенія, на страницѣ 10-й, строки 23 по 26.

Напечатано:

(т. е. подмѣчаются въ которыхъ духовная дѣятельность опредѣляется, естественными законами, вліяеімъ и воздѣйствіемъ природою, и т. д., и, наблюдаютъ, гдѣ видно вліяніе воли и пр.

Надо читать:

(т. е. подмѣчаются *явленія*, въ которыхъ духовная дѣятельность опредѣляется естественными законами, *вліяніемъ* и воздѣйствіемъ природы и т. д., и *явленія*, гдѣ видно вліяніе воли... и пр.

NB. Курсивомъ набраны слова выпавшія или искаженныя.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

Факты нравственной жизни.

Глава I.

Рѣчь и нравственныя представленія.

1) Массовое понятіе о нравственномъ.

а) Исторія словъ: этическій, моральный, нравственный.

Самое древнѣйшее свидѣтельство объ образованіи человѣческихъ представленій даетъ намъ повсюду рѣчь. Прежде, чѣмъ начинается какая-либо иная форма сообщенія (мыслей), уже создаются опредѣленныя обозначенія для воззрѣній господствующихъ въ сознаніи народовъ, и слово есть, между прочимъ, то, въ чемъ измѣненіе и раздѣленіе нѣкогда взаимно-сливавшихся значеній служитъ точнымъ зеркаломъ могучаго развитія и перемѣнъ въ представленіяхъ. Поэтому, изслѣдователь источниковъ нравственныхъ представленій будетъ также искать прежде всего въ рѣчи разрѣшенія своихъ вопросовъ.

Но понятно, что та способность развитія, которая неутомима прежде всего относительно значенія словъ, влечетъ за собою то, что свидѣтельствомъ рѣчи должно осмѣливаться пользоваться съ осторожностью, только тогда, когда отысканъ ключъ къ первоначальнымъ, отпечатавшимся въ ней воззрѣніямъ. И опасность лежитъ не въ томъ только, что значенія слова, установившіяся позднѣе, наслоились на значеніи раннихъ ступеней рѣчи, и не въ томъ только, что понятія, имѣющія источникъ, вытекающій изъ индивидуальныхъ или спеціально научныхъ потребностей, разсматри-

ваются, какъ первобытное твореніе народнаго духа, но и наоборотъ: отсутствіе опредѣленно—различныхъ словесныхъ знаковъ нельзя толковать, на основаніи одного этого, какъ недостатокъ различій въ самыхъ понятіяхъ. Ибо весьма вѣроятно, что распространенныя гомонимы *) первоначально господствовали въ языкѣ. Поэтому съ полною увѣренностью можно рѣшить о существованіи извѣстнаго представленія только по употребленію словъ, сохранившемуся въ литературныхъ памятниковъ, и лишь тогда, когда мы въ состояніи *этимъ путемъ* прослѣдить исторію слова черезъ всѣ видоизмѣненія его значенія, мы будемъ въ состояніи изъ такихъ видоизмѣненій сдѣлать съ нѣкоторою точностью заключеніе о развитіи сознанія.

Эта точка зрѣнія является руководствомъ уже при первомъ вопросѣ, который возникаетъ у насъ, когда мы начинаемъ изслѣдовать этическія представленія въ области рѣчи, а именно при вопросѣ о происхожденіи *общихъ обозначеній*, которыя образовались для всей области нравственныхъ фактовъ. Стараются найдти глубокій смыслъ въ томъ, что слова «*нравственное*» (Sittliche) и «*нравы*» (Sitte) представляютъ ближайшее отношеніе. Въ томъ фактѣ, что это напираніе на «нравы» (лат. *mos*, греч. ἔθος), при образованіи слова обозначающаго «нравственность», повторяется по меньшей мѣрѣ, три раза: у грековъ, римлянъ и нѣмцевъ, предполагали, что тутъ идетъ дѣло не о случайной связи, а о необходимомъ представленіи человѣческаго сознанія. Дѣйствительная исторія слова не можетъ подтвердить этого предположенія. Какъ на нѣмецкой, такъ и на римской почвѣ, происхожденіе слова «нравственный» отъ слова «нравы», произошло не независимо, но по примѣру греческаго употребленія этихъ словъ. Но и въ Греціи оно было въ своемъ зародышѣ не продуктомъ инстинктивнаго творчества народнаго сознанія, а личнымъ дѣломъ Аристотеля, т.-е. не какой-либо малой величины, а великаго реалистическаго этика Греціи: когда онъ различилъ *этическія* добродѣтели отъ добродѣтелей *разсудочной* предусмотрительности (діаноэтическихъ), когда онъ затѣмъ обозначилъ ученіе своей школы о всей этой области вообще какъ «этическое» (ἠθικά), то онъ имѣлъ въ виду ἦθος (нравъ) въ смыслѣ характера. Но тутъ, когда онъ приписалъ главное вліяніе на возникновеніе и утвержденіе нравственныхъ свойствъ,

*) Слова, имѣющія одинаковый звукъ, но разное значеніе: напр. у насъ слово полъ (женскій полъ, деревянный полъ).

у разсудочной добродѣтели—поученію, у «добродѣтелей характера» упражненію (привычкѣ) то ему это отношеніе явилось, по близкому родству словъ: ἦθος (привычка, обычай, нравы) и ἔθος (нравъ, характеръ) [1]).Новая наука о языкѣ также считаетъ эти слова первоначально тождественными, хотя также пользовалась здѣсь для своихъ этимологическихъ изслѣдованій древними философами.

Но въ практикѣ языка того времени все-таки обнаруживалось различное значеніе обоихъ словъ. Слово «ἔθος» относилось, подобно родственному ему по корню латинскому слову «consuetudo», болѣе къ внѣшнимъ нравамъ (обычаямъ), значеніе же выраженія «ἦθος», искони и еще при Гомерѣ употреблявшагося въ узкомъ смыслѣ жилыхъ мѣстъ людей и животныхъ, было перенесено на настроеніе духа (нравъ, характеръ), вызываемое тѣснымъ общеніемъ. — каковая перемѣна такъ часто лежитъ въ основѣ названій, обозначающихъ состояніе души и духовныя качества. Аристотель, назвавъ добродѣтели, основанныя на нравѣ и характерѣ, этическими, навѣрно, имѣлъ въ виду преимущественно это переносное значеніе, вслѣдствіе котораго слово «Ethos» (нравъ) и теперь для насъ имѣетъ специфическій смыслъ, отличающійся отъ смысла слова нравы (Sitte, обычаи), и этимологическое отношеніе къ одинаково звучащему слову, выступавшему передъ нимъ въ значеніи «обычая» («привычки»), было указано философу впервые его этическою теоріей; но едва-ли обратно эта теорія обязана своимъ происхожденіемъ тому этимологическому отношенію, которое уже давно исчезло изъ общаго лексическаго сознанія. Римляне, которые должны были вообще заимствовать у грековъ свою философскую терминологію, совершили такое позаимствованіе и въ области этической, и создали, такимъ образомъ, примыкая прямо къ Аристотелю, прежде всего выраженіе «moralis», отъ котораго возникло и выраженіе «philosophia moralis».

Цицеронъ положительно замѣчаетъ въ томъ мѣстѣ, гдѣ онъ употребляетъ это слово, что онъ образовалъ его по образцу греческаго «ἠθικός», чтобы обогатить латинскій языкъ [2]).

Правда, при этомъ не было обращено вниманія на то, что римское «mos» (нравы) отнюдь не совпадаетъ съ словомъ «Ethos», въ аристотелевскомъ смыслѣ, такъ какъ римлянинъ въ выраже-

[1]) Ethic. Nicom. B. I, а также во многомъ сходная Magn. moral. A, C. το γάρ ἦθος οἶνο τοῦ ἔθος ἔχεν τήν επωνυμταν.

[2]) Cicero. De fato, 1 (Opera ed. Orelli, IV, p. 567.)

нія «mos», «mores» первоначально имѣлъ въ виду только внѣшнюю сторону обычаевъ и способность установлять свое поведеніе сообразно привычному (традиціонному) порядку. Только въ болѣе позднее время родилось изъ прилагательнаго, «moralis» (относящійся къ нравамъ) слово «moralitas» [1] (нравственность). Это слово перешло изъ латыни духовенства, гдѣ оно пріобрѣло быстро растущее распространеніе, въ новѣйшія романскія нарѣчія и въ англійскій языкъ. Что касается нѣмецкаго слова «sittlich» (нравственный), то весьма вѣроятно, что оно со своимъ значеніемъ, совпадающимъ со словомъ «moralis», представляетъ переводъ послѣдняго, за которымъ далѣе послѣдовалъ соотвѣтственный же переводъ «moralitas» существительнымъ «Sittlichkeit» (нравственность). Въ пользу этого говоритъ то обстоятельство, что еще въ средневерхнемъ нѣмецкомъ нарѣчіи слово «sittlich» (sitelich) употребляется исключительно въ смыслѣ нашего «sittlig», означая «скромный», «приличный», «соотвѣтствующій обычаю», между тѣмъ какъ слово «Sittlichkeit» вообще отсутствуетъ [2]). Если мы присоединимъ къ результату этихъ соображеній, относящихся къ словоупотребленію наиболѣе близкихъ намъ культурныхъ народовъ, еще тотъ фактъ, что повсюду, гдѣ бы мы ни обратились къ естественному сознанію языка, оно всегда называетъ только отдѣльныя добродѣтели и нравственныя преимущества, то мы, конечно, оправдаемъ заключеніе, по которому общее понятіе нравственнаго въ его цѣломъ есть продуктъ только научнаго мышленія. Понятно, мы не думаемъ, будто въ первоначальномъ сознаніи совершенно недоставало подготовки къ этому. Похвала и порицаніе дѣйствій окружающихъ насъ людей представляютъ столь естественныя внѣшнія выраженія, что они не могли отсутствовать даже на грубѣйшей ступени развитія способности нравственнаго различенія, а разъ они были на лицо, то достойное похвалы должно было ощущаться какъ связное, цѣльное, хотя оно въ частностяхъ было различно. Но между этимъ инстинктивнымъ предчувствіемъ и созна-

---

[1]) Лингвисты говорятъ, что писатель Макробій впервые употребилъ существительное «moralitas». Но это слово въ томъ единственномъ мѣстѣ, гдѣ оно встрѣчается у Макробія, не имѣетъ значенія нравственности; тамъ идетъ рѣчь о «moralitas stili», т.-е. о характерѣ стиля. Первымъ, кто употребилъ слово «moralitas» въ смыслѣ «morum probitas», былъ, по «Glossarium nov. ad script. med. aev.» Ducanges, святой Амвросій, жившій почти въ то же время (въ концѣ 4 вѣка).

[2]) M. Lexer, Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. 2. Aufl. Leipzig, 1881.

тельнымъ соединеніемъ различныхъ видовъ нравственнаго въ одно понятіе лежитъ работа отвлеченнаго мышленія, которая всюду была впервые совершена наукой. И хотя научное образованіе понятій всегда шло по слѣдамъ естественныхъ соединеній и различеній, но, съ другой стороны, оно, въ свою очередь, сильно воздѣйствовало обратно на общее сознаніе и на содержаніе его представленій, выражающееся въ языкѣ.

b) Добро и зло.

Именно ясные слѣды этого обратнаго вліянія философскаго мышленія на житейскія понятія носятъ тѣ понятія, которыя, еще до возникновенія общаго понятія «нравственнаго», настолько расширились, что охватывали какъ все то, что считалось достойнымъ похвалы, такъ и то, что достойно порицанія. Таковы противоположныя (полярныя) понятія добра и зла. Кажется, они не отсутствуютъ ни въ одномъ языкѣ, но ни въ одномъ они не имѣютъ первоначально точно—одинаковаго значенія. Между тѣмъ, какъ у индійцевъ доброе сливалось съ истиннымъ, злое съ ложнымъ, греки имѣли въ виду при словѣ «ἀγαθός»—храбрость и другія достойныя славы качества, и этой связи благопріятствовало то объединеніе понятія «добра» съ понятіемъ красоты (прекраснаго), которое такъ свойственно греческому духу. Въ латинскомъ «bonus» (добрый, хорошій) выдвигалась первоначально на первый планъ опять-таки болѣе всего одаренность внѣшними благами и связанное съ нею превосходство рожденія, между тѣмъ какъ нѣмецкое слово «gut» находится въ связи съ тою семьей словъ, изъ которой возникло нѣмец. «Gatte», [1] такъ что ближайшій смыслъ его соотвѣтствуетъ выраженію: «пригодный», «подходящій» (passend») — понятіе, которое, кажется, указываетъ на особенное оцѣниваніе общеполезныхъ способностей [2]). Столь же различные оттѣнки отпечатлѣлись въ тѣхъ словахъ, которыя объединяютъ всю совокупность качествъ, достойныхъ похвалы, въ одно абстрактное предметное понятіе. Между тѣмъ какъ, напримѣръ, въ греческомъ словѣ добродѣтель («ἀρετή») проявляется косвенное отношеніе къ внѣшнему блеску

---

[1]) Эта семья словъ относится также къ «роду» «рожденію», самое слово Gatte значитъ «супругъ» *Ред.*

[2]) Относительно индійцевъ ср. Abel Bergaigne, Religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, p. 179. Относительно грековъ: Leop. Schmidt, Die Ethik der alter griechen, I, стр. 289. О нѣмцахъ: Schade, Altdeutsches Wörterbuch 3 Aufl., стр. 358.

храбрости и всякой другой «обычной» даровитости, главная цѣнность въ римскомъ «virtus» придается мужественности и твердости характера, нѣмецкое же слово «Tugend»—«добродѣтель», содержитъ, судя по современному нашему сознанію языка, еще болѣе чувствительное указаніе на пригодное (tauglich) и приличное (passend), чѣмъ прилагательное добрый (gut).

Такимъ образомъ, вѣроятно, нигдѣ не подтверждается въ столь сильной степени, какъ въ области этической терминологіи, старый опытъ, говорящій, что сущность словъ какого-нибудь языка всегда не поддается переводу. Правда, было бы поспѣшно заключать изъ этого, что вначалѣ не господствовало вообще никакого согласія относительно достойнаго нравственной похвалы и порицанія.

Конечно, и для индійца твердость характера имѣла цѣну добродѣтели, какъ и правдивость для римлянина или германца. Только относительная оцѣнка различныхъ нравственныхъ качествъ различна. Но и это различіе уже въ теченіи хода естественнаго развитія народнаго сознанія постепенно замѣтно уменьшилось, такъ какъ значенія словъ безпрерывно расширялись, подчиняясь распространительной тенденціи образованія понятій. Самое важное изъ достойныхъ хвалы качествъ служило, такимъ образомъ, все болѣе и болѣе для обозначенія достойнаго похвалы вообще. Уже одно единство нравственной личности, одновременно обладающей различными добродѣтелями, должно было вызвать такое перенесеніе, побуждая употреблять названіе добраго, какъ внѣшній знакъ, намекающій на соединеніе всѣхъ такихъ личныхъ преимуществъ. Однако, и здѣсь послѣдній шагъ былъ сдѣланъ философскою этикой. Подобно тому, какъ обозначеніе всей совокупности нравственнаго было создано ею, такъ и понятія добраго, злаго и добродѣтели пріобрѣли, благодаря ей, болѣе общую цѣнность, въ которой первоначальная національная окраска нравственныхъ воззрѣній исчезла, сохранивъ только тѣ неистребимые слѣды, отъ которыхъ, въ концѣ концовъ, даже философія не можетъ вполнѣ отдѣлаться. Такимъ образомъ, постепенное уравненіе частныхъ предпочтеній, оказывавшихся отдѣльнымъ нравственнымъ качествомъ, является событіемъ, вполнѣ совпадающимъ съ образованіемъ общаго понятія нравственнаго, и имѣющимъ, подобно ему, свой конецъ только въ совершаемой наукой этической рефлексіи. Общая характерная черта исторіи измѣненія значеній словъ состоитъ въ томъ, что внѣшнія чувственныя качества сперва мало не

малу примѣняются къ обозначенію внутренняго и духовнаго; совершенно также и названія д о б р а г о и з л а г о до сихъ поръ еще носятъ въ себѣ ясные слѣды такого чувственнаго происхожденія; въ самомъ дѣлѣ, эти слѣды обнаруживаются въ нихъ самымъ очевиднѣйшимъ образомъ, такъ какъ здѣсь о б а значенія, чувственное и нравственное, сохранились одновременно вмѣстѣ. Еще и теперь мы говоримъ какъ о х о р о ш е м ъ обѣдѣ, такъ и о х о р о ш е м ъ поступкѣ, о л ю т о м ъ характерѣ и о л ю т о й зимѣ, и такое же самое смѣшеніе значеній повторяется у словъ этого сорта во всѣхъ областяхъ языка. А тамъ, гдѣ можно схватить слѣды первоначальнаго смысла слова, становится ясно, что этотъ смыслъ первоначально лежалъ ближе къ ч у в с т в е н н о м у элементу, чѣмъ къ н р а в с т в е н н о м у, и поэтому, оправдывается предположеніе, что употребленіе слова въ послѣднемъ (нравственномъ) смыслѣ возникло путемъ перенесенія смысла, хотя бы и весьма примитивнаго. Возможно, что тамъ, г д ѣ п р о и з о ш л о р а н н е е п е р е н е с е н і е, о н о г а р а н т и р о в а л о д а л ь н ѣ й ш е е с у щ е с т в о в а н і е ч у в с т в е н н а г о з н а ч е н і я, ибо, наоборотъ, с р а в н и т е л ь н о н о в ы я э т и ч е с к і я с л о в а п р е д с т а в л я ю т ъ з а м ѣ ч а т е л ь н ы й к о н т р а с т ъ: е с л и э т и с л о в а к о г д а - л и б о п р е ж д е и о б о з н а ч а л и п о н я т і я, ч у ж д ы я н р а в с т в е н н о й о б л а с т и, э т и з н а ч е н і я в п о л н ѣ в ы т ѣ с н и л и с ь э т и ч е с к и м ъ у п о т р е б л е н і е м ъ [1]).

Съ тѣмъ обстоятельствомъ, что въ словахъ «добрый», «злой» еще въ очень раннее время состоялось замѣщеніе ч у в с т в е н н а г о понятія н р а в с т в е н н ы м ъ, вѣроятно, стоитъ въ связи еще и другое качество, которымъ отличаются, кажется, почти безъ исключенія, аттрибуты добраго и злаго. Оно заключается въ томъ, что словесныя обозначенія добраго, въ большинствѣ случаевъ также и злаго, не имѣютъ въ началѣ никакихъ степеней сравненія, и что поэтому языкъ, образуя ихъ, воспользовался заимствованіемъ для нихъ этихъ степеней изъ другихъ словесныхъ корней. Достаточно вспомнить русское х о р о ш і й и л у ч ш е, нѣмецкое «gut» и «besser», латинское «bonus» и «melior», греческое

---

[1]) Самый рѣзкій примѣръ этого рода мы имѣемъ въ словѣ «эгоизмъ», которое возникло приблизительно въ 1700 году, въ школѣ французскаго картезіанизма, для употребленія въ смыслѣ субъективизма или скептицизма, и свое настоящее, ставшее всеобщимъ, моральное значеніе получило только въ концѣ прошлаго столѣтія. Ср. объ этомъ мою статью «Das sittliche in der Sprache», Deutsche Rundschau 1886, XII, S. 70.

«ἀγαθός» и «βελτίων» или «ἀμείνων» и т. д. Явленіе это не столь постоянно относительно понятій злаго или худаго (по русски худой—хуже, злой—злѣе). Хотя латинское «malus» имѣетъ также особенную форму—«peior», но греческій языкъ рано уже отказался отъ заимствованій: уже у Гомера встрѣчаются степени сравненія «κακίων», «κάκιστος», и въ нѣмецкомъ языкѣ сохранилась только извѣстная склонность къ избѣганію прямой сравнительной степени. Такъ, формы «böser», «böseste» (болѣе злой, самый злой) появились только въ средне-верхне-германскомъ нарѣчіи, и еще теперь онѣ охотно замѣняются посторонними словообразованіями, какъ «schlechter» или «ärger» (въ языкѣ Лютера). Это явленіе объяснялось тѣмъ, что народное сознаніе склонно именно добру придавать безусловную оцѣнку, исключающую мысль о «болѣе» или «менѣе» [1]). Но противъ этого слѣдуетъ возразить, что не только слову злой, но и словамъ «большой» и «малый» въ извѣстной степени присуще это свойство, и что образованіе производныхъ словъ изъ чуждыхъ корней представляетъ вообще для составныхъ понятій довольно частое явленіе, напр., при образованіи вспомогательнаго глагола «быть» («я есмь», «сущій» и т. д.). Вѣрнѣе приписать это явленіе очень старому словообразованію, принадлежащему тому, времени, когда языкъ могъ еще заимствовать понятія съ родственнымъ значеніемъ отъ разнообразныхъ чувственныхъ воззрѣній. Слѣдовательно, и этотъ фактъ, подобно вышеупомянутому факту (продолжительнаго существованія первичнаго чувственнаго значенія, у тѣхъ словъ, которыя перенесены на нравственныя области очень давно), можетъ дать цѣнное свидѣтельство въ пользу ранняго возникновенія нравственныхъ взглядовъ. Въ ряду всѣхъ такихъ словъ, опять-таки слово «хорошій» превосходитъ всѣ другія въ неизмѣнномъ отсутствіи нормальныхъ степеней сравненія; этотъ фактъ можно считать съ данной точки зрѣнія признакомъ того, что преимущественно и особенно часто обращали вниманіе на похвальныя качества личности.

Вліяніе нравственной личности, сказывающееся въ этихъ фактахъ, обнаруживается съ такою же силой въ явленіяхъ развитія и дифференцированія (раздробленія) отдѣльныхъ нравственныхъ представленій. Здѣсь также обозначенія языка указываютъ всюду на то, что нравственное тѣсно связано въ началѣ съ личностью и ея дѣйствіями, и что оно только медленно обособляется отъ этой своей почвы (субстрата), когда сами нрав-

[1]) Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I. S. 289.

ственныя понятія пріобрѣтаютъ значенія отвлеченныхъ предметовъ, вслѣдствіе чего и могутъ стать объектами мышленія, безъ непосредственной связи съ конкретнымъ содержаніемъ нравственныхъ явленій жизни.

2. Развитіе отдѣльныхъ нравственныхъ понятій.

а. Отдѣленіе этическихъ понятій отъ ихъ субстрата.

Постепенное освобожденіе отдѣльныхъ нравственныхъ понятій отъ ихъ корня (субстрата) т.-е. отъ нравственныхъ личностей и поступковъ, отъ которыхъ они вначалѣ зависятъ, представляетъ явленіе, находящееся въ тѣснѣйшей связи съ образованіемъ общаго этическаго понятія. Общее понятіе нравственнаго возможно лишь тогда, когда этотъ процессъ обособленія отдѣльныхъ принциповъ уже законченъ. На томъ же основаніи, уже въ первые моменты нравственнаго развитія, образуется различіе противоположностей добраго и злаго, которое вполнѣ заключаетъ въ себѣ зародышъ общаго нравственнаго понятія. Но въ то время это общее понятіе еще вполнѣ слито съ единичнымъ чувственнымъ представленіемъ о личности, вызывающей своими поступками удивленіе или неудовольствіе окружающихъ людей.

Обозначеніе словами «доброе» и «злое» сперва свойствъ личности, переходитъ уже довольно рано на обозначеніе предметовъ («добромъ» называется имущество, богатство), т.-е. добро и зло становятся предметнымъ понятіемъ. Такъ какъ въ этомъ смыслѣ они обозначали такіе предметы, которые возбуждаютъ или желаніе или отвращеніе, то это должно было еще болѣе укрѣпить ихъ предметное употребленіе. А уже этимъ переходнымъ путемъ былъ облегченъ шагъ къ ихъ еще болѣе отвлеченному употребленію, а именно: для обозначенія нравственныхъ понятій «добраго» и «злаго».

Такъ, добро — «bonum», «ἀγαθός», въ смыслѣ богатства, имущества относится къ чувственнымъ предметамъ, и только позже слова эти стали переноситься на нравственные поступки и намѣренія: здѣсь легко допустить такой же метафорическій переносъ понятій, который употребляемъ и мы, называя, напримѣръ, еще и теперь добродѣтель сокровищемъ (или богатствомъ). Какъ въ этихъ различныхъ значеніяхъ словъ «добро» и «зло» сохранилась извѣстная первобытность ихъ происхожденія, такъ эта же первобытность прямо является въ томъ, что при этическомъ ихъ

примѣненіи къ добру и злу, въ смыслѣ именъ существительныхъ отвлеченныхъ (отвлеченныхъ предметныхъ понятій), эти слова носятъ еще ясно характеръ именъ прилагательныхъ, перешедшихъ въ существительныя. Во многихъ другихъ случаяхъ это происхожденіе изъ «качества» изгладилось, а именно когда словообразованіе произошло въ столь древній періодъ исторія языка, который изгладился изъ нашего инстинкта (или чувства) рѣчи. Тѣмъ не менѣе, такое словообразованіе всегда существуетъ: а гдѣ вообще отвлеченное нравственное понятіе можетъ быть прослѣжено до самихъ его началъ, тамъ эта исходная точка бросается въ глаза.

Такъ, напримѣръ, нѣмецкое слово добродѣтель (Tugend) происходитъ отъ слова «годный» (Taugend), на древнемъ верхнегерманскомъ нарѣчіи tugan, taugen; слово «порокъ» (Laster) отъ словъ «достойный порицанія», Tadelnswerth (Iahan tadeln); латинское слово virtus (мужество, храбрость) отъ vir (мужъ, мужчина). Но эта связь этическихъ понятій съ фактическимъ содержаніемъ нравственной личности и нравственной дѣятельности замѣчается всего яснѣе въ тѣхъ словахъ, которыя, будучи образованы посредствомъ составленія, принадлежатъ сравнительно позднему періоду развитія языка.

Такъ, греки изъ слова «ἀγαθός» (хорошій, добрый) образуютъ ανδραγαθια (храбрость, мужество, честность), изъ «δίκαιος» (справедливый «δικαιοσυνη» (справедливость) и т. д. Рядомъ съ греческимъ языкомъ стоитъ по своей безграничной способности къ образованію такихъ сложныхъ словъ нѣмецкій. Но здѣсь сложныя слова произошли, вѣроятно, вслѣдствіе еще позднѣйшаго дифференцированія (развѣтвленія) понятій, не такъ, какъ въ предыдущемъ случаѣ, т.-е. не путемъ непосредственнаго отвлеченія отъ качественнаго понятія, употреблявшагося относительно лицъ, а чаще всего изъ имѣвшихся уже въ наличности существительныхъ, принявшихъ теперь, большею частью черезъ составленіе, свой специфическій этическій характеръ. Кромѣ слова «нравственность» (Sittlichkeit), такими словами являются выраженія: «Edelmuth» (благородство души), «Mitleid» (состраданіе), «Schadenfreude» (злорадство), «Eigennutz» (своекорыстіе), «Selbstliebe» (себялюбіе), «Selbstsucht» (самолюбіе) и многія другія. Изъ этихъ позже возникшихъ понятій, путемъ, такъ сказать, обратнаго движенія понятій, образуются, въ свою очередь, во многихъ случаяхъ такія качественныя обозначенія, какъ «Edelmütig» (благородный душой)

«Mitleidig» (сострадательный), «Eigennutzig» (своекорыстный) и т. п. Но, очевидно, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ такимъ фондомъ словъ, который образовался уже подъ сильнымъ вліяніемъ научной рефлексіи (размышленія), такъ что только составныя части этическихъ понятій, а не сами послѣднія, должны разсматриваться, какъ достояніе первоначальнаго сознанія народовъ.

Нѣкоторые усматривали характерную этическую черту языка въ томъ, что для обозначенія формъ безнравственнаго возникли преимущественно отрицательныя выраженія [1]) и что именно, черезъ присоединеніе отрицанія, добродѣтели превращались въ пороки, а не наоборотъ. Такъ, противополагаются другъ другу слова: «Recht» (право) — «Unrecht» (безправіе), «Frieden» (согласіе, миръ)—«Unfrieden» (несогласіе), «Sitte» (нравы)—«Unsitte» (дурные нравы); затѣмъ далѣе языкъ образуетъ: изъ слова «Tugend» (добродѣтель) «Untugend» (порокъ), изъ «Ehre» (честь) «Ehrlosigkeit» (безчестность), «Treue» (вѣрность) «Untreue» (вѣроломство) и т. д., напротивъ, изъ словъ, прямо обозначающихъ безнравственныя свойства, напримѣръ, «Laster» (порокъ), «Geiz» (скупость), «Hass» (ненависть), «Stolz» (гордость) и т. п. не образовалась отрицательная форма выраженія. Въ этомъ думаютъ видѣть доказательство того, что съ одной стороны множество понятій о нравственно-похвальномъ явилось ранѣе, чѣмъ ихъ противоположности (понятія о нравственно-порицаемомъ), и что, съ другой стороны, сознаніе языка разсматривало порокъ лишь, какъ простое отрицаніе добродѣтели, но не наоборотъ [2]).

Но нужно признать ненадежнымъ выводъ такихъ широкихъ заключеній, на основаніи явленій языка, часто зависящихъ только отъ характера нашего новѣйшаго употребленія а, съ другой стороны, нужно признать и самый подборъ вышеупомянутыхъ фактовъ неудачнымъ. Неговоря уже о томъ, что такія основныя противоположенія, какъ добро («Gut»), зло («Böse»), добродѣтель («Tugend»), порокъ («Laster») выражены оба въ положительной формѣ, мы,—рядомъ съ примѣрами, гдѣ похвальное нравственное качество обращалось въ противоположное путемъ отрицанія,—имѣемъ другія многочисленныя образованія противо-

---

[2]) Т.-е. съ отрицаніемъ «не» или «безъ», напримѣръ, нравственность: безъ—нравственность. Въ русскомъ языкѣ это не всегда такъ: напримѣръ, слову «добродѣтель» нельзя противопоставить по русски «не-добродѣтель» (т.-е. отрицательное понятіе), а противопоставляется положительное понятіе «порокъ»
Ред.

[1]) R. v. Ihering, Zweck im Rech, II, S. 78 ff.

положнаго характера. Такъ, изъ слова «Schuld» (вина) языкъ образуетъ «Unschuld» (невинность), изъ «Sünde» (грѣхъ) — «Sündlosigkeit» (безгрѣшность), изъ «Neid» (зависть) — «Neidlosigkeit» (независтливость), изъ «Selbsucht» (самолюбіе) «Selbstlosigkeit» (самоотреченіе).

Языкъ употребляетъ и такія выраженія, какъ «arglos», (незлобивый), «harmlos» (беззаботный), «furchtlos» (безбоязненный), «unschädlich» (безвредный), «urbescholten» (безупречный), «unbestechlich» (неподкупный), «unbefleckt» (незапятнанный), «unanstössig» (не противный) и т. д., а, вѣдь, всѣ эти слова обозначали сперва похвальныя качества, а потомъ стали обозначать противоположныя прибавкой имъ отрицанія. Если все-таки имѣется незначительный перевѣсъ на сторонѣ отрицательнаго обозначенія пороковъ, [1]) то это, очевидно, не есть свойство, присущее этическимъ понятіямъ, какъ таковымъ, но фактъ, относящійся ко всѣмъ тѣмъ вещамъ, которыя могутъ вызывать въ человѣкѣ удовольствіе или страданіе. Гдѣ нѣтъ особенныхъ и легко объяснимыхъ условій для исключеній, тамъ все возбуждающее удовольствіе обозначается преимущественно какъ положительное, а возбуждающее неудовольствіе, какъ отрицательное. Но было бы несправедливо отсюда заключить, что удовольствіе было прежде, чѣмъ страданіе. Въ физіологіи уже давно принято, что обѣ эти противоположности тѣсно связаны; во всякомъ случаѣ, надо принять, что онѣ также стары, даже старѣе, чѣмъ самъ человѣкъ, такъ какъ очень ясные слѣды этихъ чувствованій уже замѣчаются у животныхъ. Такимъ образомъ, еще задолго до того, какъ развился языкъ, противоположности эти уже дѣйствовали. Ясно, что каждое изъ двухъ противоположныхъ понятій должно было выразиться отрицаніемъ другаго понятія тѣмъ сильнѣе, чѣмъ сильнѣе возрастало противоположное. Если при этомъ, главнымъ образомъ, вызывающее неудовольствіе часто связано съ отрицаніемъ, то, конечно, это не случайность. Но, несомнѣнно, причина этого лежитъ не въ томъ, что положительное

---

[1]) Съ помощью нѣсколькихъ словарей, я составилъ небольшую статистику нѣмецкихъ словъ, начинающихся приставкой un (выражающей отрицаніе) и обозначающихъ нравственныя понятія. Оказалось, что качества, достойныя порицанія и обозначенныя такимъ отрицательнымъ способомъ, находятся къ похвальнымъ качествамъ почти въ отношеніи 3:2. Различіе это въ латинскомъ языкѣ, гдѣ это отношеніе достигаетъ приблизительно отношенія 3:1, еще больше, причемъ мы приняли за масштабъ слова образованныя черезъ присоединеніе отрицательной частицы in.

содержаніе имѣютъ только понятія, выражаемыя положительно, а отрицательное представляется лишь простымъ отрицаніемъ положительнаго. Вѣдь, относительно низшихъ чувствованій (чувственныхъ эмоцій), гдѣ мы часто также противопоставляемъ непріятное пріятному, счастье несчастью—какъ разъ наоборотъ—много разъ утверждали, что наслажденіе состоитъ главнымъ образомъ лишь въ отсутствіи неудовольствія и страданія. Если тутъ и есть преувеличеніе въ обратную сторону, то, покрайней мѣрѣ, вѣрно то, что вообще каждое изъ обоихъ противоположныхъ понятій (въ одномъ случаѣ болѣе одно, въ другомъ другое) заключаютъ въ себѣ положительное содержаніе. Добродѣтель есть болѣе, чѣмъ простое отрицаніе порока, но и порокъ не простое отрицаніе добродѣтели; точно такъ же и страданіе не есть простое отрицаніе наслажденія.

Мнѣ кажется, есть другая причина, почему почти все возбуждающее неудовольствіе и вызывающее порицаніе сводится къ простому отрицанію—эта причина лежитъ въ психическомъ родствѣ аффектовъ неудовольствія съ логическою функціей отрицанія. Какъ отрицаніе отклоняетъ какое-либо утвержденіе, представляющееся возможнымъ, такъ аффектъ неудовольствія отвращается отъ предмета, вызывающаго страданіе; въ обоихъ случаяхъ рѣчь идетъ о направленіяхъ воли съ характеромъ отстраняющимъ, отталкивающимъ; и логическое отрицаніе сопровождается поэтому—при энергическихъ актахъ сужденія даже очень отчетливо — оттѣнкомъ чувства, носящимъ характеръ неудовольствія. При такихъ обстоятельствахъ легко понять, почему нравственное порицаніе скорѣе связывается съ выраженіемъ отрицанія, чѣмъ нравственное одобреніе. Если отсюда вообще можно дѣлать выводъ о развитіи нравственныхъ представленій, то лишь тотъ, что они тѣсно связаны съ дѣятельностью сознанія въ области аффектовъ страданія и удовольствія, какъ еще это и теперь показываетъ ихъ отраженіе въ противоположныхъ понятіяхъ. И дѣйствительно, разныя другія явленія языка указываютъ на то, что отношенія нравственнаго одобренія и неодобренія къ низшимъ чувствованіямъ (чувственнымъ эмоціямъ) не есть простое внѣшнее сходство, но что оно, это отношеніе, покоится на первоначальномъ ихъ единствѣ; а именно: изъ чувственно-эмоціональнаго содержанія сознанія образовались, путемъ особаго дифферецированія, нравственныя чувства. Прогрессивная сила этого дифференцированія, первые зачатки котораго, само собой разумѣется, ускользаютъ отъ всякаго наблюденія,

обнаруживается въ обращеніи нравственныхъ понятій къ внутренней сторонѣ человѣка (какъ бы углубленіемъ ихъ внутрь); этому соотвѣтствуетъ постоянное, совершающееся обыкновенно въ томъ же направленіи, измѣненіе значенія словъ (этическаго словеснаго фонда).

b. Углубленіе нравственныхъ воззрѣній.

Въ сравненіи съ перенесеніемъ чувственныхъ значеній на нравственную область, о которомъ мы говорили, трактуя объ общихъ понятіяхъ добраго и злаго, мы могли бы то измѣненіе значенія, которымъ мы теперь займемся, назвать скрытымъ (latent). Тутъ общій характеръ понятій сохраняется, но являются болѣе глубокія отношенія ихъ, и измѣняется оцѣнка чувствованій, охватываемыхъ этими понятіями. Это измѣненіе совершается такъ медленно, что для раскрытія его вообще необходимо сравнивать періоды культуры, большею частью довольно далеко отстоящіе одинъ отъ другаго. Тѣмъ не менѣе, съ теченіемъ времени возникаютъ на этомъ пути столь крупныя различія, что, въ концѣ концевъ, этическія воззрѣнія, выражавшіяся совершенно согласно, оказываются соединенными между собою уже почти только совмѣстнымъ путемъ непрерывнаго развитія, да общимъ смысломъ нравственнаго одобренія и неодобренія. Вѣское доказательство этой постоянной перемѣны воззрѣній представляетъ само слово добродѣтель. Хотя, очевидно, это слово употреблялось съ самаго начала преимущественно въ смыслѣ нравственнаго одобренія, однако, и въ началѣ окраска его содержанія у различныхъ культурныхъ народовъ различна, соотвѣтственно національному характеру. Между тѣмъ, какъ нѣмецкое слово выдвигаетъ, какъ уже было замѣчено, пригодность, вѣроятно, въ смыслѣ примѣнимости къ дѣламъ войны и мира, греческое «ἀρετή» и римское virtus указываютъ на другія существенныя значенія, которыя опять-таки между собой различны. Греческій языкъ наиболѣе близокъ къ нѣмецкому, но, подобно тому, какъ глаголъ «ἀρετάω» соединяетъ въ себѣ значенія пригодности и преуспѣянія, различается также «ἀρετή» отъ «tugend» съ самаго начала тѣмъ, что въ первомъ словѣ понятіе даровитости соединяется съ понятіемъ объ уваженіи, вызываемомъ ею у другихъ [1]). Значеніе личности или поступка, самихъ по себѣ, недостаточно для грека; чтобы считаться добродѣтелями оба должны еще занять подобающее имъ

---

[1]) L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I. P. 295 ff

мѣсто предъ лицомъ свѣта. Даровитость характера имѣетъ только тогда шансы завоевать себѣ признаніе, когда она соединяется съ красотой выраженія. Поэтому, въ понятіе добродѣтели («ἀρετή») входятъ элементы даровитости, красоты и внѣшняго уваженія.

Первоначально явственно преобладаетъ изъ этихъ элементовъ самый внѣшній, а именно элементъ общаго уваженія. Однако онъ все болѣе и болѣе уступаетъ первое мѣсто, особенно у поэтовъ и ораторовъ аттическаго періода, личнымъ качествамъ, вызывающимъ уваженіе, пока, наконецъ, философскою этикой подъ этими личными качествами не стали подразумѣваться уже опять другія, а именно, подъ понятіе добродѣтели подходили только тѣ личныя качества, которыя относятся къ обще-человѣческимъ и соціальнымъ обязанностямъ, такъ что требовалось почтеніе предъ родителями, гостепріимство, хорошее управленіе семейными и государственными дѣлами, между тѣмъ, какъ болѣе внѣшнія преимущества — красота, сила, неустрашимость и тому подобныя, которымъ прежде придавалось главное значеніе, отступили на задній планъ.

Подобное же развитіе было испытано римскимъ понятіемъ добродѣтели (virtus). Первоначально оно совпадаетъ почти совершенно съ понятіемъ «мужественной твердости», «fortitudo», какъ уже замѣтилъ Цицеронъ. Однако, и здѣсь постепенно наступило также углубленіе значенія слова, въ смыслѣ нравственнаго превосходства. Это совершилось, подъ вліяніемъ поэзіи и философіи, которыя, правда, въ свою очередь, находились подъ господствомъ греческихъ образцовъ. Быть можетъ, именно это внѣшнее, чуждое настоящему народному сознанію римлямъ, происхожденіе описаннаго явленія обнаруживается въ замѣчательномъ фактѣ, что римское слово «добродѣтель» сохранило гораздо сильнѣе чѣмъ нѣмецкое и греческое свое древнѣйшее болѣе внѣшнее значеніе, рядомъ съ новымъ нравственнымъ значеніемъ. Такъ, словомъ virtus называются то тамъ, то сямъ, не только храбрость солдата, но и ловкость оратора или даже здоровье тѣла. Первый шагъ углубленія здѣсь уже сдѣланъ: къ первоначальному внѣшнему значенію присоединилось внутреннее, и послѣднее завоевало себѣ постепенно даже предпочтеніе; но второй шагъ—полное отстраненіе внѣшняго значенія—еще не совершился. Изъ этого трояваго различнаго развитія понятій «Tugend», «ἀρετή» и «virtus» все-таки явствуетъ, что оно стремится уничтожить первоначальныя національныя различія нравственныхъ понятій, не достигая, правда, этого никогда вполнѣ, и опять-таки нельзя также и здѣсь

игнорировать вліянія философскаго мышленія на этотъ процессъ уравненія.

Подобный же ходъ развитія, можно прослѣдить и въ отношеніи всѣхъ тѣхъ словъ, которыя обозначаютъ отдѣльныя стороны этическаго характера или этической оцѣнки, по скольку они имѣютъ вообще древнее происхожденіе.

Если мы ограничимся здѣсь областью нѣмецкаго языка, то помимо уже прежде разсмотрѣннаго противоположенія добраго и злаго, мы обратимъ вниманіе лишь на нѣкоторыя слова. Слова «Gerecht», которое значитъ справедливый, обозначало первоначально, согласно съ латинскимъ «rectus», того, кто идетъ прямымъ путемъ [1]). Это слово употребляется въ древней исторіи языка въ смыслѣ «ловкій» или «пригодный», и имѣетъ корнемъ «reg», первобытное значеніе котораго вѣрнѣе всего сохранилось въ латинскомъ «regere», управлять направлять. Изъ этого корня произошло также существительное «Recht» (право), въ смыслѣ извнѣ установленнаго соціальнаго строя. Это понятіе «права» оказало затѣмъ обратное воздѣйствіе на пониманіе того, что такое «gerecht»: за «gerecht» (справедливаго или праваго) считается теперь тотъ, кто дѣйствуетъ сообразно праву, невиноватый, и съ тѣхъ поръ сохраняется это моральное содержаніе понятія.

Возьмемъ другое слово, «fromm» (нынѣ значащее — кроткій, невинный, благочестивый). Его первоначальное значеніе сохранилось еще нѣкоторымъ образомъ въ глаголѣ «frommen» (которое и теперь значитъ: приносить пользу, подвигать дѣло впередъ) «Fromm» обозначаетъ полезнаго, пригоднаго, а въ еще болѣе отдаленное время, можетъ быть—передоваго (вожака), такъ какъ готское «fruma» вполнѣ соотвѣтствуетъ латинскому primus; слѣдовательно, общее понятіе превосходства съузилось здѣсь впервые до понятія идущаго впередъ, вожака, въ силу личныхъ качествъ, и, наконецъ, это послѣднее до понятія богобоязненнаго, религіознаго настроенія [2]). Подобную же перемѣну пережило понятіе «edel», благородный, только здѣсь сохранилось отношеніе къ благородству (Adel) рожденія [3]), съ которымъ это слово и

---

[1]) Обращаемъ вниманіе читателей, что и у насъ это слово происходитъ отъ слова править, направлять. Вообще, надо замѣтить, что корни этихъ словъ выражаютъ, очевидно, качества личныя первобытной кочевой и воинственной жизни. Ред.

[2]) Grimm's Worterbuch, IV, I, S. 239.

[3]) У насъ слово благородный точно также означаетъ и нравственное понятіе и соціальное преимущество, а происходитъ, очевидно, отъ рожденія, рода:

вначалѣ стоитъ также въ связи, на ряду съ моральнымъ значеніемъ завоевавшимъ преобладаніе.

Мы встрѣчаемъ и при выраженіяхъ нравственнаго неодобренія тотъ же самый переходъ отъ внѣшняго къ внутреннему. Прилагательное «stolz» (гордый) относилось въ древнее время исключительно къ тщеславному, хвастливому человѣку, такъ что начали даже думать, хотя несправедливо, о позаимствованіи его отъ латинскаго stultus (дуракъ), или, можетъ быть, съ большимъ правомъ о связи съ древне-германскимъ словомъ «Stelze». Слово Tücke (коварство) есть множественное число отъ болѣе стараго слова Tuck, которое обозначаетъ, быстро и неожиданно нанесенный, ударъ. Это слово, обозначая вначалѣ дозволительное средство въ бою или на турнирѣ, пріобрѣло, подобно многимъ другимъ, свое побочное дурное значеніе только путемъ перенесенія на внутреннія качества характера. Замѣчательную пару подобныхъ прилагательныхъ моральнаго характера представляютъ, наконецъ, слова «schlimm» (плохой, дурной) и «schlecht» (дурной). Теперь они обозначаютъ почти одно и то же, но первоначально они были противоположны другъ другу. «Schlimm» (на средне-верхне-германскомъ slimp) обозначало — косой, «schlecht» (sleht) — прямой. «Schlecht» перешло какъ утверждаютъ, въ противоположную неодобрительную группу понятій, пріобрѣтая постепенно промежуточныя значенія: простой, прямой, (не хитрый), ничтожный. Соединеніе «Schlecht und recht» (въ высшей степени справедливый) удержалось изъ языка Лютера еще теперь въ смыслѣ усиливающаго совмѣщенія синонимныхъ прилагательныхъ. Если оба слова изъ однаго первоначальнаго, почти одинаковаго значенія развились въ противоположности, то это было возможно только вслѣдствіе того перенесенія извнѣ внутрь, при которомъ одинъ и тотъ же чувственный образъ можетъ пріобрѣсть, смотря по освѣщенію, въ которомъ его видятъ, совершенно различныя оцѣнки въ чувствѣ и въ понятіяхъ; такъ, напримѣръ: въ одномъ случаѣ слова «прямой, простой» становятся символомъ хорошаго характера, презирающаго обманъ и увертки; въ другомъ положеніи, эти же слова могутъ обозначать мысль ограниченную, лишенную всякой многосторонности интересовъ и преслѣдующую только низменныя и корыстныя цѣли.

Какъ въ выше приведенныхъ примѣрахъ углубленіе понятія

благо—родный. Такъ, чисто—внѣшнее преимущество перешло въ нравственное понятіе Ред.

основывается на томъ, что внѣшнія качества переходятъ во внутреннія, такъ этотъ же самый результатъ достигается тѣмъ, что выраженія, можетъ быть, служившія для оцѣнки качествъ другими, подобнымъ же образомъ измѣняютъ свое значеніе. Вѣдь, все словесное богатство языка для выраженія этическихъ понятій состоитъ 1) изъ словъ, имѣющихъ цѣлью обозначить вообще нравственныя качества, какъ добрыя и злыя, или же 2) изъ выраженій, служащихъ для оцѣнки нравственныхъ качествъ—какъ похвальныхъ или презрѣнныхъ. Во второмъ изъ этихъ классовъ можетъ, однако, имѣть мѣсто и дальнейшее измѣненіе, состоящее въ томъ, что относящіяся къ нему обозначенія превращаются въ символы понятій перваго класса, такъ, что они, такимъ образомъ, измѣняютъ свое объективное значеніе въ субъективное. Такое-же измѣненіе слѣдуетъ приписать и общему процессу углубленія (распространенія на внутреннія качества) нравственныхъ воззрѣній. Вѣдь, конечно, когда чувство начинаетъ оцѣнивать уже самыя качества нравственнаго характера, эта этическая оцѣнка выше той, при которой оцѣниваются только похвала или порицаніе этихъ качествъ, или внѣшнія послѣдствія нравственныхъ настроеній и дѣяній. Когда оцѣнивается благородство характера, это показываетъ, что явилось уже болѣе сильное нравственное чувство, чѣмъ тогда, когда это чувство возбуждалось только похвалой или одобреніемъ этихъже качествъ. То же самое можно сказать и о понятіяхъ грѣха, вины: когда образовались такія понятія, они, конечно, глубже, чѣмъ простыя представленія о наказаніи и прощеніи.

Въ то время, какъ понятіе добродѣтели, ставши сначала субъективнымъ, углубляется внутрь посредствомъ придачи все большаго внутренняго значенія обозначаемымъ ею качествамъ, въ понятіи порока содѣйствуетъ такому же результату еще тотъ моментъ, что это слово, обозначая сначала только порицаніе, высказываемое другими, постепенно начинаетъ обозначать и самыя качества достойныя порицанія.

Но этическое понятіе можетъ также сохранить свое объективное содержаніе и переноситься только отъ сужденія о внѣшнемъ на сужденіе о внутренемъ. Такъ, слово «уваженіе» (achtung) обозначаетъ сначала только вниманіе, оказываемое кому-нибудь въ силу его преимуществъ, соотвѣтственно еще до сихъ поръ сохранившемуся смыслу такихъ словъ: «я его уважилъ», «надо его уважить» и т. д. Вмѣстѣ съ ограниченіемъ этого обозначенія только для нравственныхъ качествъ, увеличилась и его интенсивность. Слово «достоинство» (Würde) находится въ связи съ «стои-

мостью» (Werth). Достойно то, что имѣетъ стоимость, цѣнность. Стоимость прежде всего, подобно равнозначущему греческому слову «τιμή», относится къ дару, покупательной цѣнѣ или какому-нибудь другому роду расплачиванія, которымъ пріобрѣтается цѣнный предметъ.

Здѣсь, такимъ образомъ, опять имѣлъ мѣсто переходъ отъ внѣшней оцѣнки къ качеству характера. Яснѣе всего матеріальный базисъ этихъ представленій сохранился въ латинскомъ словѣ «aestimare» (почитать), въ которомъ «aes» (металлъ, деньги) непосредственно указываетъ на оцѣнку по денежной стоимости. Вѣроятно, то же и съ нѣмецкимъ словомъ «Ehre» (честь), гдѣ характеристическое превращеніе значеній кажется обнимаетъ нѣсколько ступеней. Обозначая сначала дар ъ (приношеніе), который оцѣнивался по стоимости того, что имъ достигалось или покупалось, оно затѣмъ отчасти стало обозначать эту самую цѣнность и, такимъ образомъ, претерпѣло переходъ отъ объективнаго понятія въ субъективное, причемъ сохранилось, однако, и объективное значеніе. Мы еще и теперь говоримъ о чествованіи, почестяхъ и т. д., значеніе которыхъ выражаетъ внѣшнее уваженіе, а не внутреннее нравственное достоинство [1]). Въ этихъ двухъ, устоявшихъ рядомъ значеніяхъ, моральный смыслъ словъ замѣтно углубился. Относясь прежде къ внѣшнему блеску, распространяемому кѣмъ-нибудь вокругъ себя или отличающему кого-нибудь отъ другихъ, оно мало по малу получило преимущественно значеніе качества характера и его оцѣнки, хотя и въ разнообразныхъ формахъ обычной рѣчи, какъ, напримѣръ «почетный подарокъ» (Ehrengeschenk), «день чествованія» (Ehrentag), «почетный знакъ (Ehrenzeichen) и т. п. сохранились еще признаки того внѣшняго блеска, которое обозначало когда-то это слово.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, это слово указываетъ еще на одно значеніе, которое оставило глубокіе слѣды въ этическомъ словесномъ фондѣ. Одно изъ выдающихся значеній слова «честь» (Ehre) во время его преимущественно объективнаго примѣненія — есть значеніе «богопочитанія» (Gottesehre) культа [2]), подобно тому, какъ въ латинскомъ «honos» и въ греческомъ «τιμή» понятіе почитанія по отношенію къ богамъ стоитъ, особенно въ древнѣйшее время, на первомъ планѣ.

---

[1]) Въ русскомъ языкѣ это еще яснѣе на словѣ «даръ», отъ котораго произошло внутреннее понятіе «дарованія» (таланта). Ред.

[2]) Grimm's Wörterbuch III S. 54.

И вообще при всѣхъ обозначеніяхъ, принадлежащихъ кругу представленій нравственнаго одобренія или неодобренія религіозная подкладка очень обширна и нерѣдко даже распространяется на противуположности между добромъ и зломъ и другіе этическіе аттрибуты. Эти отношенія къ культу боговъ многочисленны именно въ области индогерманскаго языка, и живѣе всего сохранились у индусовъ соотвѣтственно тому громадному значенію, которое дары или жертвы и другія внѣшнія проявленія культа имѣли здѣсь для оцѣнки нравственнаго достоинства [1].

Въ этихъ самыхъ раннихъ слѣдахъ развитія этическихъ и религіозныхъ понятій языкъ указываетъ на вліяніе, съ которымъ мы въ самой поразительной формѣ еще встрѣтимся, какъ при нравственномъ содержаніи самихъ религіозныхъ представленій, такъ и при первоначальныхъ формахъ обычая. Теперь же это сведеніе нравственныхъ представленій къ религіозному корню было важно намъ потому, что совпадаетъ съ выше разсмотрѣнными явленіями, а именно, что этическія понятія только постепенно пріобрѣли свое специфическое содержаніе, освободившись отъ примѣси чуждыхъ элементовъ.

Такимъ образомъ, языкъ насъ ведетъ различными путями къ убѣжденію въ томъ, что нравственныя представленія въ той формѣ, въ которой они извѣстны теперь нашему нравственному сознанію, составляютъ результатъ долгаго развитія, при которомъ имѣло мѣсто прогрессивное углубленіе и придача имъ внутренняго смысла, а многочисленные факты насъ убѣждаютъ, что поэзія и философія имѣли могущественное вліяніе на этотъ процессъ. Правда, явленія языка не позволяютъ непосредственно заключать наоборотъ о тѣхъ этическихъ фактахъ, которые выражаются словами, потому что слова суть лишь вспомогательныя средства для обозначенія нравственныхъ представленій, а вовсе не одно и то же съ ними; здѣсь, какъ и вообще, внѣшній знакъ сперва только слѣдуетъ за внутреннимъ содержаніемъ, но такъ какъ съ другой стороны все же никакое важное измѣненіе въ мірѣ представленій не можетъ произойти безъ того, чтобы не имѣть воздѣйствія и на слова, какъ

---

[1]) Ср. A. Pictet, Origines indo-européennes 2 édit. III, p. 298, 461 ff. Въ понятіяхъ добра и зла, отношеніе къ религіозному культу сохранилось особенно въ латинскомъ «malus», санскритскомъ «malas». Связывая его съ греческимъ «μέλας»—черный, санскритскій «malam»—грязь его сводятъ къ корню «mal», имѣвшему первоначально значеніе «обагрять, запятнать»· Curtius. Gr. Etym. 5 Aufl, S. 870.

на вспомогательныя средства для выраженія мыслей, то мы должны принять, что развитіе этическихъ представленій шло такимъ же путемъ, какимъ шло и измѣненіе значеній словъ. Послѣднее обнаруживаетъ передъ нами именно два всеобщихъ явленія, которыя, по справедливости, нужно считать самыми важными во всемъ этомъ процессѣ. Первое состоитъ въ томъ, что отъ внѣшнихъ преимуществъ тѣлеснаго строенія и упражненія, какъ и отъ внѣшняго соблюденія предписаній культа и обычая, оцѣнка все болѣе и болѣе переходитъ на внутреннія качества и характеръ; второе—въ томъ, что при обращеніи вниманія на пользу, приносимую дѣйствіями отдѣльной личности своему ближнему или обществу, первоначально практическая пригодность давала главный масштабъ для оцѣнки, и только позднѣе рядомъ съ нею постепенно завоевали себѣ значеніе и такія индивидуальныя качества, отъ которыхъ другой не можетъ ожидать себѣ непосредственной пользы. На обоихъ путяхъ нравственныя представленія углубляются (переходятъ на внутреннія качества), на второмъ они именно освобождаются отъ себялюбивыхъ мотивовъ.

c) Всеобщая сила нравственныхъ представленій.

Вышеозначенные выводы насъ, наконецъ, наводятъ еще на одинъ вопросъ, на который исторія словъ, обозначающихъ нравственныя понятія, не можетъ дать непосредственнаго отвѣта. Это вопросъ о томъ, можно-ли вообще сравнивать грубое начало этого развитія съ развитымъ нравственнымъ сознаніемъ? Есть-ли въ этомъ первобытномъ сознаніи зачатки вполнѣ развитаго нравственнаго сознанія, или изъ него могли бы развиться даже совсѣмъ иныя, даже противоположныя представленія о справедливости и несправедливости, чѣмъ наши теперешнія?

Хотя для рѣшенія этого вопроса весьма важно то, что человѣчество повсюду одни качества и дѣйствія одобряетъ, а другія порицаетъ, но, однако, изъ этого еще нельзя выводить заключеніе о согласіи или единствѣ мотивовъ, такого рѣшенія. Не помогаетъ намъ въ этомъ вопросѣ и то, что человѣчество всегда приходило единогласно къ противоположнымъ оцѣнкамъ тѣлеснаго здоровья и силы, которыя также повсюду считаются благомъ, тогда какъ болѣзненность и слабость, наоборотъ, вызываютъ обратныя чувства. Это для нашего вопроса не имѣетъ значенія, потому что тѣлесныя качества *сами по себѣ* не

входятъ въ область нравственныхъ. Хотя на первобытной стадіи развитія, нравственныя и тѣлесныя качества вполнѣ совпадаютъ, однако, ничто не мѣшаетъ намъ думать, что нравственная область могла бы развиться совсѣмъ въ иномъ направленіи, чѣмъ она развилась.

Здѣсь нашему изслѣдованію представляются два нравственныхъ явленія, которыя, хотя и не говорятъ за первоначальную одинаковость нравственныхъ представленій, однако, выступаютъ передъ нами въ защиту всеобщаго единства нравственныхъ началъ. Первое состоитъ въ томъ, что тѣлесныя качества, которыя первобытный человѣкъ считалъ похвальными, родственны съ нравственными качествами, признаваемыми культурнымъ человѣчествомъ, и родственны они какъ по характеру чувствованія, такъ и по своей причинной связи съ нравственными качествами.

Въ самомъ дѣлѣ, тѣлесное здоровье и физическая сила всегда были нормальными физическими основами мужества, храбрости, стойкости; они, разумѣется, имѣли въ этомъ отношеніи гораздо большее значеніе на первобытныхъ ступеняхъ, чѣмъ при развитой нравственной культурѣ, но въ силу физической природы человѣка, они до извѣстной степени и всегда останутся основой нравственной стороны человѣка. Поэтому, нельзя не согласиться, что уже первоначально, съ признаніемъ цѣнности за физическою силой связывалось и признаніе цѣнности нравственныхъ качествъ, вытекающихъ изъ нея. Второе явленіе состоитъ въ томъ, что, слѣдовательно, единогласіе нравственныхъ представленій развилось изъ единства физическихъ основъ человѣческаго сознанія. Тѣ, которые не хотятъ этого признать, не видятъ этого потому, что они или преувеличиваютъ, представляя себѣ первыя ступени, предшествующія нравственному сознанію, черезчуръ физически-чувственными, или же они пересаливаютъ, обращая вниманіе преимущественно на тѣ специфическія окраски нравственной жизни, которыя приносятся измѣняющимися условіями культа и національнаго характера. Никакой непредубѣжденный человѣкъ не станетъ отрицать того, что различія здѣсь не больше, чѣмъ въ интеллектуальной области, гдѣ, вопреки всякимъ оттѣнкамъ въ воззрѣніяхъ и направленіяхъ мышленія, все-таки твердо установилось всеобщее дѣйствіе законовъ мышленія.

Поэтому же безпристрастное истолкованіе тѣхъ свидѣтельствъ, какія даетъ языкъ, не подтвердитъ взгляда нѣкоторыхъ антропо-

логовъ, считающихъ нравственныя идеи лишь позднѣйшимъ открытіемъ, ограничивающимся только нѣсколькими культурными народами; не подтвердитъ и мнѣнія тѣхъ философовъ, которые считаютъ нравственныя идеи первоначальною принадлежностью человѣческаго сознанія. Нравственныя идеи, подобно всѣмъ другимъ нашимъ воззрѣніямъ и понятіямъ, подлежатъ развитію; зародыши этого развитія съ самаго начала однородны; затѣмъ, развитіе идетъ всегда по одинаковымъ законамъ, хотя и представляетъ большое разнообразіе въ частностяхъ. Однако, языкъ, въ своемъ запасѣ словъ, обозначающихъ нравственныя понятія, а также въ измѣненіяхъ этого запаса, представляетъ намъ только внѣшніе отпечатки слѣдовъ тѣхъ побѣдъ, которыя оставило за собою въ своемъ развитіи само нравственное сознаніе.

Огромное достоинство этихъ слѣдовъ заключается, главнымъ образомъ, въ совершенной объективности свидѣтельствъ языка, съ которыми никакой другой родъ преданія не можетъ сравняться. Если же мы хотимъ узнать подробнѣе условія того развитія, которыя открываются для насъ въ свидѣтельствахъ языка, то мы должны обратиться къ другимъ свидѣтельствамъ, которыя сохранили уже не внѣшніе признаки нравственныхъ представленій (какъ языкъ), но именно относятся къ самымъ нравственнымъ представленіямъ. Такими свидѣтельствами могутъ служить особенно два источника. Первый заключается въ религіозныхъ воззрѣніяхъ, другой—въ тѣхъ соціальныхъ явленіяхъ, которыя регулируются нравами или обычаями и правовыми нормами. Въ религіозныхъ воззрѣніяхъ раскрываются преимущественно внутренніе мотивы, въ соціальныхъ явленіяхъ—внѣшнія цѣли нравственныхъ стремленій. Тѣ и другія находятся, въ свою очередь, подъ вліяніемъ окружающей природы и культурныхъ условій.

Глава II.

Религія и нравственность.

1. Миѳы и религія.

а) Религія.

Въ вопросѣ о связи религіозныхъ и нравственныхъ воззрѣній, наше время, какъ извѣстно, еще не совсѣмъ вышло изъ борьбы самыхъ непримиримо—яркихъ противорѣчій. Изслѣдованіе дѣйствительныхъ отношеній, существующихъ между обѣими областями, въ сознаніи и жизни народовъ, сдѣ-

лаетъ очень много для того, чтобы свернуть, насколько возможно, съ пути этой борьбы. Въ этой же борьбѣ рѣчь идетъ, большею частью, не объ объективномъ изслѣдованіи явленій, но объ обмѣнѣ мыслей различныхъ философскихъ и теологическихъ направленій. При этомъ факты принимаются обыкновенно во вниманіе лишь настолько, насколько они подходятъ къ предвзятой точкѣ зрѣнія, одобряемой въ то время; съ этой же точки зрѣнія ихъ и освѣщаютъ такъ, что эти факты иногда едва-едва можно узнать. Только въ одномъ отношеніи всякое изслѣдованіе вынуждено касаться той почвы, на какой ведется подобный обмѣнъ мыслей: это—именно опредѣленіе того, что вообще надо понимать подъ религіей. Такое опредѣленіе рѣшительно неизбѣжно для дальнѣйшаго изслѣдованія. Здѣсь выдаются по меньшей мѣрѣ, три воззрѣнія. Имѣя въ виду и тѣ различныя ступени развитія, черезъ которыя прошли ранѣе эти три воззрѣнія, въ нихъ можно объединить все существенное изъ той суммы мыслей, какія вообще возможны по этому предмету. Мы можемъ ихъ назвать теоріями: автономною, метафизическою и этическою. Автономная теорія, которая уже ясно подготовляется въ воззрѣніяхъ Гамана и Якоби, главнымъ же образомъ выведена Шлеермахеромъ, разсматриваетъ религію, какъ область, имѣющую самостоятельныя права, помимо этики и метафизики. По этой теоріи, метафизика имѣетъ своимъ предметомъ теоретическое познаваніе конечныхъ вещей, а этика—отношенія между эмпирическими дѣятельностями, религія же есть «непосредственное сознаніе всеобщаго бытія всего конечнаго въ безконечномъ, всего преходящаго въ вѣчномъ», или же, какъ выразился позже Шлеермахеръ, она есть «чувство зависимости отъ единаго» [1]).

Въ метафизической теоріи религія совпадаетъ съ умозрительнымъ пониманіе вселенной, причемъ таковое познаніе вселенной въ иныхъ случаяхъ считается посредственнымъ, т.-е. пріобрѣтаемымъ посредствомъ опредѣленій (идей и понятій), какъ это было въ старомъ раціонализмѣ, или же, какъ въ болѣе новомъ умозрительномъ раціонализмѣ, религіозное раскрывается въ діалектическомъ развитіи абсолютнаго духа. Ко всѣмъ этимъ оттѣнкамъ пониманія религіи подходитъ Гегелевское опредѣленіе ея: она есть «знаніе конечнаго духа о своемъ бытіи, какъ аб-

[1]) Schleermacher, Reden über die Religion, 4 Aufl. s. 42: «der schlechtingen. Abhangigkeit?

солютнаго духа», [1]) опредѣленіе, преднамѣренно вытекающее изъ стремленія уничтожить различіе между философіей и религіей, или показать, что это различіе не существенно, и чисто внѣшнее. Замѣчательно, что къ этому опредѣленію подходятъ какъ самыя смѣлыя формы метафизической теоріи, такъ и самыя крайнія изъ антиметафизическихъ направленій. Напримѣръ Огюстъ Контъ, во введеніи къ своей «потизивной философіи» указываетъ, что метафизика и религія это, въ сущности, одно и то же, и по его ученію, теологическая, т.-е. религіозная стадія предшествуетъ метафизической, подобно тому, какъ у Гегеля, въ его «энциклопедіи», религія разсматривается, какъ предшественница философіи. Только оцѣнка у нихъ совершенно различная. Для Конта религія и миѳы, миѳы и суевѣрія, въ корнѣ, тождественны, а метафизику онъ считаетъ миѳологіей въ идеяхъ. «Позитивная стадія»—чисто фактическаго, лишеннаго всякихъ гипотезъ и умозрѣній, — пониманія вещей, которая у него завершаетъ развитіе (прогрессъ) —для Гегеля, наоборотъ, во многихъ мѣстахъ имѣетъ значеніе самой низшей ступени развитія. Новѣйшая антропологія, которая всего болѣе склонна къ понятіямъ Конта, старается только ограничить идею религіи болѣе узкою сферой. Она опредѣляетъ ее, «какъ вѣру въ духовное существо вообще», и видитъ источникъ религіозныхъ идей въ представленіяхъ о самостоятельной отъ тѣла душѣ. Эти представленія, по мнѣнію нѣкоторыхъ антропологовъ, образовались подъ впечатлѣніемъ смерти и сновидѣній, и съ этими представленіями о самостоятельной душѣ связано почитаніе умершихъ предковъ, которое также легло будто бы въ основу религіи. Если эти взгляды на сущность религіи разсмотрѣть, какъ родъ примитивной метафизики, то они могутъ быть причислены къ метафизической теоріи, по которой первобытная вѣра въ духовъ считается ясною и точною предвѣстницей позднѣйшей спиритуалистической системы философіи [2]).

Этическая теорія видитъ въ религіи осуществленіе нравственныхъ постулатовъ. Этотъ образъ мысли имѣетъ корень въ просвѣщенномъ деизмѣ прошедшаго вѣка; самой совершенной формы эта теорія достигла у К а н т а, котораго ученія еще въ настоящее время вліяютъ въ широко-развѣтвившихся философскихъ

---

[1]) Hegel, Vorlesung über die Philosophie der Religion, I, s. 37.

[2]) Tylor, Anfänge der Cultur, I, s. 418. ff. Vgl. hierzu Herbert Spencer, Sociologie, I, s, 334, ff (deutche Ausg.) Iulius Lippert, dur Seelencult. Berlin 1881.

и богословскихъ направленіяхъ. Когда Кантъ называлъ религію «познаваніемъ всѣхъ нашихъ обязанностей, какъ божественныхъ велѣній»,—такое опредѣленіе было для него сжатымъ выраженіемъ содержанія тѣхъ предположеній, которыя мы необходимо дѣлаемъ, частью для объясненія существованія нравственнаго закона, частью для увѣренности въ его осуществимости [1]).

Если эти предположенія, безъ всякаго опытнаго содержанія, ведутъ къ трансцендентнымъ (сверхъ-чувственнымъ) идеямъ, то онѣ составляютъ предметъ вѣры, а не знанія; и если эти различныя предположенія такъ или иначе могутъ выполнить вышеупомянутую моральную цѣль, то онѣ служатъ оправданіемъ различій въ религіозныхъ воззрѣніяхъ. Вообще, взглядъ Канта, какъ и большинства его послѣдователей, таковъ, что религія, именно христіанская, должна самымъ совершеннымъ образомъ отвѣчать нравственнымъ требованіямъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, лучше всего соотвѣтствовать потребности объединенія вѣры и знанія. Въ этой мысли о разумной религіи Кантъ сходится съ деизмомъ своего времени, но, кромѣ того, онъ сливаетъ во едино этическую теорію религій съ метафизическою, стремленія которой—доказать истины вѣры были имъ съужены до требованія найдти ея понятное основаніе. Напротивъ, въ вопросѣ объ отдѣльности вѣры и знанія этическая теорія сходится съ автономною [2]). Но такъ какъ автономная теорія нисколько не отрицаетъ этическаго значенія религіи, то между ними, въ существенномъ, устанавливается слѣдующая зависимость: этическая теорія безусловно подчиняетъ религіозное

---

[1]) По Канту, моральный законъ данъ намъ не опытомъ, а составляетъ сущность нашего практическаго разума. Поэтому, онъ можетъ даже расходиться съ опытомъ, напр., когда мы должны жертвовать и счастьемъ, и жизнью, по внутреннему требованію долга. Поэтому, долгъ имѣетъ высшую внѣ-опытную обязательность. Откуда же въ насъ существуетъ увѣренность въ томъ, что этотъ долгъ ведетъ ко благу? Она существуетъ на основаніи предположенія, что нравственный законъ есть велѣніе Бога, а потому ему гарантировано и осуществленіе. Ред.

Kant, Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. 4. Stück. Ausg. von Rosenkranz Werke. Bd. 10,5. 184. ff.

[2]) Т.-е. признаетъ область знанія особою областью. Надо замѣтить, что, по Канту, наше знаніе образуется изъ матеріала, даваемаго органами чувствъ, и приводимаго въ порядокъ нашимъ воспріятіемъ, нашимъ разсудкомъ и разумомъ соотвѣтственно врожденнымъ имъ формамъ: времени, пространства, категорій и высшихъ идей разума (Богъ, міръ, абсолютное и т. п.), но помимо этого знанія, мы имѣемъ въ нравственномъ законѣ, живущемъ въ насъ, отраженіе сверхъ-чувственнаго, непознаваемаго міра, составляющаго область религіи. Ред.

начало этическому, автономная же теорія рѣшительнымъ образомъ подчиняетъ этику религіи, по крайней мѣрѣ, относительно происхожденія. Изъ этихъ замѣчаній отчасти ясно, что трудно точно отдѣлить одну какую-нибудь изъ этихъ трехъ точекъ зрѣнія отъ двухъ остальныхъ. Если автономная теорія ищетъ охраны самостоятельности религіи въ томъ, что указываетъ на своеобразность внутренняго религіознаго опыта, то она не можетъ видѣть въ этомъ опытѣ обыкновеннаго интуитивнаго источника познаванія, который, при образованіи общаго метафизическаго міровоззрѣнія, требуетъ включенія рядомъ съ другими формами познаванія. Автономная и этическая теорія различаются только, какъ уже замѣчено, относительно порядка подчиненія религіознаго этическому или этическаго религіозному, которыя признаются обѣими; но и это различіе исчезаетъ, какъ только, оставивъ въ сторонѣ путь возникновенія религіозныхъ идей, имѣть въ виду лишь ихъ абсолютное значеніе: тогда въ основѣ онѣ обѣ согласны, что абсолютныя и вѣчныя цѣли нравственности безконечно превосходятъ ея ограниченныя чувственныя проявленія; но эти цѣли, по ученію этической теоріи, даны нашему сознанію также только въ формѣ религіозныхъ идей. Болѣе глубокія основанія этихъ различій во взглядахъ лежатъ, разумѣется, отчасти въ различіи религіозной и этической потребности. Кромѣ того, хотя онѣ и не сходятся во взглядахъ на цѣль и содержаніе метафизики, онѣ, тѣмъ не менѣе, и въ этомъ настолько близки, что попытка ближе изслѣдовать ихъ въ этихъ пунктахъ должна устранить и это разногласіе. Автономная, какъ и этическая, теорія признаютъ у метафизики болѣе ограниченную задачу: по ихъ мнѣнію, она имѣетъ на самомъ дѣлѣ апріористическое [1]) содержаніе, но цѣль у нея эмпирическая и состоящая въ томъ, что она должна объяснить весь дѣйствительный опытъ всеобщими принципами разума. По метафизической же теоріи, напротивъ, метафизика есть вообще міросозерцаніе: она обнимаетъ собою не только видимый міръ, но и идеи, которыя относятся къ міру сверхъ-чувственному; причемъ она склонна или по примѣру Платона, отдавать безусловное преимущество этому сверхъ-чувственному трансцедентному элементу ради величія его объекта, или же, вмѣстѣ съ Огюстомъ Контомъ, оспаривая вообще значеніе метафизики, относить сверхъ-чувственное въ область воображенія и суевѣрій.

---

[1]) Т.-е. данное не изъ опыта, а изъ познавательныхъ формъ, прирожденныхъ намъ. Ред.

Оставляя въ сторонѣ вопросъ о цѣнности метафизическихъ задачъ, который позднѣе возникнетъ при ихъ общемъ разсмотрѣніи, — оставляя также въ сторонѣ и тѣ пути, очень часто подлежащіе еще сомнѣнію, на которыхъ метафизика стремилась достигнуть своей цѣли, — мы все-таки будемъ и теперь не въ состояніи признать эту цѣль такой, которая одна, сама по себѣ, могла бы удовлетворить потребности единства человѣческаго разума. Наша мысль должна, въ концѣ-концовъ, все содержаніе сознанія привести въ понятную связь, а къ этому содержанію принадлежатъ столько же религіозныя воззрѣнія, какъ и чувственный опытъ. Изслѣдованіе этихъ воззрѣній—приводитъ-ли оно къ положительнымъ, или отрицательнымъ выводамъ, — должно быть прежде всего подвергнуто той философской дисциплинѣ, которой вообще подлежитъ обсужденіе основныхъ вопросовъ, и которая уже на почвѣ этихъ вопросовъ должна построить міросозерцаніе, чуждое противорѣчій. Въ самомъ дѣлѣ, противоположный взглядъ былъ бы въ правѣ поддерживать раздѣленіе философіи и религіи развѣ только въ томъ случаѣ, если бы онъ, вмѣстѣ съ Гербартомъ, рѣшился изгнать вообще религію изъ философіи; но вмѣстѣ съ нею пришлось бы также изгнать послѣдовательно и этику, и прежде всего эстетику въ лучшей части ея содержанія. Кто же, напротивъ, какъ это дѣлаютъ самые видные представители автономной и этической теорій, разсматриваетъ религіозные элементы или какъ самые первоначальные, или какъ вытекшіе необходимо изъ первоначальныхъ этическихъ мотивовъ, тотъ не можетъ не признать, что религіозный элементъ, который мы носимъ въ себѣ, есть такое же фактическое данное, какъ и представленіе о внѣшнемъ мірѣ. Если бы метафизика дала намъ послѣднее и всеобъемлющее объясненіе всякихъ фактовъ на почвѣ всей совокупности всѣхъ отдѣльныхъ научныхъ отраслей знанія, то и тогда даже она не могла бы выключить изъ своей сферы религіозные факты. Конечно, при этомъ мы не должны, какъ это много разъ случалось и еще случается, понимать подъ религіозными фактами содержаніе какой-либо традиціи или даже какого-либо догматическаго ученія; мы должны ограничить это опредѣленіе исключительно тѣми общими психологическими данными опыта, въ которыхъ опредѣляется характеръ составныхъ элементовъ религіознаго сознанія.

Какіе же это элементы и въ чемъ состоитъ критерій, помощью котораго мы можемъ отличить ихъ отъ остального содержанія сознанія? Съ этимъ вопросомъ мы приближаемся къ тому пункту,

гдѣ метафизическая теорія, съ своей стороны, почти всегда плохо пользовалось тѣмъ правомъ, которое ей принадлежитъ, преимущественно передъ противоположными точками зрѣнія—а именно: она искала отвѣта на поставленный вопросъ не тамъ, гдѣ слѣдовало, т.-е. не на почвѣ психологическаго анализа, а въ уже готовыхъ фактахъ, выдвинувшихся изъ метафизическихъ и религіозныхъ міросозерцаній. Что, такимъ образомъ, спеціально-церковные догматы могли принять на себя роль метафизическихъ тезисовъ,—это само по себѣ ясно для всякаго непредубѣжденнаго. Сверхъ того, черезъ это, мѣсто религіи нерѣдко опредѣлялось такъ, что она безразлично сливалась съ другими областями метафизическаго міросозерцанія. «Deus sive natura» Спинозы характерно для этого смѣшенія религіознаго съ метафизическимъ. Самого же смѣшенія этого ни въ какомъ случаѣ нельзя искать исключительно въ пантеистическомъ [1]) міровоззрѣніи, на которое указываетъ эта фраза Спинозы; смѣшеніе это есть, въ корнѣ, общая болѣзнь, унаслѣдованная философіей и внушенная теологическими интересами.

Кто хочетъ держаться за старое верховное владычество метафизики, тому, конечно, ничто не поможетъ. Кто же, напротивъ, признаетъ за ней право лишь на столько, на сколько она беретъ своими основными положеніями прочно установленные факты эмпирическаго изслѣдованія, тотъ признаетъ, что вопросъ о признакахъ религіозныхъ представленій и чувствованій, а также о различіи ихъ отъ другихъ фактовъ внутренняго опыта прежде всего подлежитъ изслѣдованію психологіи, и только послѣ того, какъ онъ психологически изслѣдованъ и признанъ, онъ впервые можетъ принадлежать области метафизики. Но такъ какъ естественное мѣсто возникновенія религіозныхъ идей есть сознаніе народовъ, то къ нему, слѣдовательно, и должна обратиться психологія за разъясненіями.

b. Религіозныя начала миѳовъ.

Чѣмъ первоначальнѣе ступень, на которой мы можемъ наблюдать сознаніе народовъ, тѣмъ болѣе намъ является въ немъ господствующимъ смѣшеніе религіозныхъ элементовъ со всѣми другими основными началами духовной жизни; подобное же смѣшеніе мы видимъ на той ступени научнаго мышленія, которая извѣстна подъ именемъ спекулятивной, или умозрительной метафизики,—конечно, въ болѣе просвѣтленной формѣ. Миѳъ, въ кото-

[1]) Признающимъ, что Богъ есть весь міръ.

Ред.

ромъ обнаруживается это единство примитивнаго міросозерцанія, не безосновательно былъ названъ первобытною метафизикой. Это родство выражается также въ томъ, что, начиная отъ Платона, до Шеллинга и Гегеля, — философская метафизика, съ своей стороны, какъ только ее болѣе не удовлетворяла абстрактная форма развитія понятій, — всегда возвращалась къ миѳологическимъ образамъ. Точка соприкосновенія этихъ умозрительныхъ исканій съ первобытнымъ народнымъ сознаніемъ лежитъ также и въ томъ, что и миѳы, и первоначальная умозрительная философія стремились задержать начинавшуюся дифференцировку духовной области жизни, но задержать не тѣмъ, чтобы позаботиться объединить отдѣльные источники знанія въ одномъ теченіи, нѣтъ, они старались возвратиться къ древнему началу, отъ котораго, какъ всѣ были увѣрены, могли уклониться. Такой источникъ философія имѣла только въ началѣ, пока она, проложивъ дорогу другимъ наукамъ, современемъ не освободилась отъ миѳа. Неудивительно потому, что стремленіе найти это начало, еще теперь приводитъ нерѣдко самихъ ищущихъ въ соприкосновеніе съ миѳами.

Миѳологія народа объединяетъ въ себѣ всѣ составныя начала его міросозерцанія. Она содержитъ науку и религію, она обнимаетъ и семейные нравы, и общественную жизнь; и эти области въ ней неразрывны, такъ какъ знаніе еще совершенно сливается съ вѣрой.

Уже потому одному религію нельзя просто сравнивать и сопоставлять съ миѳомъ (какъ это часто дѣлали), что миѳъ еще неразрывно сливаетъ въ себѣ то, что позже дифференцируется по различнымъ направленіямъ. Только тѣ составныя части миѳа должны быть признаны за р е л и г і о з н ы я, которыя также и въ позднѣйшемъ періодѣ развитія, когда началась дифференцировка въ различныхъ областяхъ жизни, сохраняютъ за собой прежнее религіозное значеніе. Какія же это составныя части? Понятно, что легче указать, какіе элементы миѳа не относятся къ религіознымъ, чѣмъ то, по какимъ признакамъ можно узнать религіозные элементы миѳа. Такъ, прежде всего должно быть исключено изъ миѳа все, что имѣетъ единственно назначеніе примитивнаго объясненія видимыхъ явленій природы. Здѣсь такъ же мало въ сущности религіознаго элемента, какъ, напр., въ системахъ Птоломея и Коперника. Но, конечно, врядъ-ли будетъ когда-нибудь проведена эта дифференцировка на столько, что возможно будетъ одни миѳы цѣликомъ отнести къ одной области, другіе къ другой. Мало этого, единство миѳологическаго созерцанія влечетъ

за собою то, что не только одинъ и тотъ же образъ божества объединяетъ въ себѣ различныя функціи, но одинъ и тотъ же миѳъ одновременно можетъ быть разсмотрѣнъ съ различныхъ сторонъ, или какъ религіозной, или какъ иной, относящійся къ объясненію явленій природы; притомъ, эти различныя стороны большею частью вовсе не суть разъединившіяся нѣкогда составныя части одного и того же первичнаго цѣльнаго миѳа: нѣтъ, они именно есть тотъ рядъ представленій, который одновременно удовлетворялъ и потребности познаванія, и приводилъ къ подъему религіознаго чувства. Это обстоятельство затрудняетъ задачу точнаго отграниченія въ миѳѣ религіознаго элемента, однако, не можетъ ей помѣшать. Тамъ гдѣ миѳическій образъ заключаетъ въ себѣ различныя значенія, необходимо должно быть всегда точно опредѣлено, какое изъ этихъ значеній или какое изъ вліяній на первобытное сознаніе есть именно р е л и г і о з н о е. При этомъ, разумѣется, нельзя, какъ казалось антропологамъ и миѳологамъ, развить понятіе «религіознаго» изъ «миѳическаго», но необходимо отыскать, гдѣ это понятіе «религіознаго» уже освободилось отъ своей связи съ миѳомъ, и тогда только изслѣдовать самый миѳъ относительно его религіознаго содержанія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, нельзя забывать того обстоятельства, что найденное такимъ образомъ понятіе «религіознаго» выведено уже развитымъ сознаніемъ, и что поэтому на примитивной ступени развитія нельзя ожидать всего содержанія этого понятія, но по большей мѣрѣ только зародышъ его развитія.

Теперь возвратимся къ тѣмъ отвѣтамъ, которые три вышеозначенныя теоріи религій уже дали на нашъ вопросъ. Но тѣ замѣчанія, которыя вызываются этими теоріями, уже показываютъ, что ихъ отвѣты, недостаточны, по меньшей мѣрѣ, для настоящаго случая. Объясненіе автономной теоріи слишкомъ неопредѣленно. Такъ какъ она указываетъ религіозное въ н е п о с р е д с т в е н н о м ъ познаваніи Бога или въ прямомъ чувствѣ зависимости, — то объектъ этого познаванія или этого чувства отодвигается неизвѣстно куда, т.-е. остается невыясненнымъ. Отвѣтъ этической теоріи слишкомъ узокъ. Кто склоненъ искать главное значеніе религіи въ ея этическомъ вліяніи, или даже желаетъ, чтобы религіозное совершенно поглотилось въ нравственномъ, тотъ все-таки не можетъ скрыть отъ себя того соображенія, что этика и религія, въ томъ видѣ, какъ онѣ теперь существуютъ, фактически не тождественны въ человѣческомъ сознаніи и что, слѣдовательно, религіозное нельзя считать лишь

точкой зрѣнія, принадлежащей этическому пониманію вещей. Наконецъ, ошибка метафизической теоріи въ тѣхъ двухъ ея видахъ, какіе мы указали выше (умозрѣніе и Огюстъ-Контизмъ), состоитъ въ томъ, что она смѣшиваетъ религіозныя представленія съ интеллектуальными задачами. Для приверженцевъ метафизики, религія, поэтому, есть форма познаванія міра; для противниковъ метафизики она есть сплетеніе суевѣрныхъ представленій, служившее для объясненія всѣхъ или отдѣльныхъ явленій природы, какъ, напримѣръ, смерть, сновидѣнія или вообще духовныя явленія.

Если мы теперь, оставляя въ сторонѣ всѣ эти теоріи, станемъ на точкѣ зрѣнія объективнаго, психологическаго изслѣдованія, то прежде всего нельзя отрицать, что та внутренняя связь религіозныхъ элементовъ со всѣми другими фактами сознанія, которая намъ вообще встрѣчается въ миѳическомъ періодѣ, стоитъ твердо и позже, въ болѣе скрытомъ видѣ. Имѣютъ же часто эстетическія чувства, вызываемыя вліяніемъ образцовыхъ твореній искусства, очевидный религіозный колоритъ, не смотря на самыя осязательныя причины полученныхъ впечатлѣній, и притомъ даже тогда, когда предметъ, вызвавшій это чувство, не имѣетъ никакого отношенія къ обычнымъ религіознымъ представленіямъ. Могутъ, конечно, возразить противъ этого замѣчанія, что не всякій находитъ въ себѣ это чувство, противъ чего дальше нельзя возражать; кромѣ того, могутъ сказать также, что у лицъ, испытывающихъ этотъ религіозный колоритъ эстетическихъ чувствъ, онъ, быть можетъ, основанъ на ассоціаціи съ опредѣленными религіозными воззрѣніями. Если бы я когда-нибудь хотя отчасти могъ понять, какимъ образомъ человѣкъ новѣйшаго эстетическаго чувства, которому совершенно чуждо миѳологическое искусство, все-таки при одномъ взглядѣ на Зевеса Отриколійскаго или даже на группу Лаокоона припомнитъ исчезнувшія религіозныя представленія, то, быть можетъ, я бы и допустилъ такое предположеніе. Но, вѣдь, остается еще преодолѣть тотъ фактъ, что этотъ религіозный элементъ можетъ быть соединенъ съ разнообразнымъ, и во многихъ отношеніяхъ ему совершенно чуждымъ, содержаніемъ сознанія, и возникаетъ вопросъ, какія условія нужны для того, чтобы впечатлѣніе, совершенно безразличное въ религіозномъ отношеніи, пріобрѣло религіозный колоритъ. Но, въ такомъ же родѣ можетъ возникнуть вопросъ о такихъ представленіяхъ, специфически-религіозный характеръ которыхъ признанъ съ самаго начала, такъ какъ даже въ этихъ представле-

ніяхъ религіозный элементъ рѣшительно никогда не есть единственный, но стоитъ рядомъ съ другими.

И такъ, какое же понятіе религіознаго соотвѣтствуетъ всѣмъ этимъ явленіямъ, болѣе или менѣе извѣстнымъ? Отвѣтъ, мнѣ кажется, можетъ быть только одинъ: религіозными вообще называются всѣ тѣ представленія и чувства, которыя относятся къ идеальному бытію, вполнѣ соотвѣтствующему желаніямъ и требованіямъ человѣческаго духа. И такъ какъ дѣйствительность можетъ обѣщать такой идеалъ развѣ только въ высшей степени далекомъ будущемъ, то онъ существуетъ теперь, по крайней мѣрѣ, ближе всего, въ представленіи человѣка; это представленіе есть выраженіе его фантазіи и его чувствованій и этому прежде всего служитъ творческое искусство, которое съ раннихъ временъ стремилось къ идеализированію чувственной дѣйствительности, а одновременно къ пробужденію и выраженію религіозныхъ чувствъ. Едва-ли нужно замѣчать, что такое пониманіе религіи не исключаетъ возможности религіознаго развитія. Человѣческій идеалъ мѣняется вмѣстѣ съ людьми. Онъ не можетъ быть зрѣлъ и вполнѣ совершенъ тамъ, гдѣ нравы, эстетическая и интеллектуальная культура находятся еще въ узахъ варварства и суевѣрія. Но и на самыхъ высокихъ ступеняхъ духовной культуры требуется также столь совершенный образъ дѣйствительной жизни, что недостатки ея никогда не позволятъ ей совпасть съ нимъ. То предположеніе, что человѣкъ когда-либо могъ бы жить безъ такого образа совершеннаго Бытія или что современемъ, на болѣе преуспѣвающей ступени развитія, онъ обойдется безъ него—есть предположеніе, которое было бы допустимо тогда только, если бы было допустимо, что человѣческая природа измѣнится въ самыхъ своихъ основахъ. Пока это предположеніе не доказано, до тѣхъ поръ утвержденіе о существованіи «безрелигіозныхъ» народовъ имѣетъ столько же значенія, какъ сказаніе о существованіи нѣмыхъ племенъ, нѣкогда обращавшееся въ старой этнологіи. Если подъ религіей вообще понимать не одно лишь догматическое ученіе, но, обращаться къ тому первоначальному источнику религіозныхъ чувствъ, который исходитъ изъ стремленія къ Бытію, удовлетворяющему желаніямъ и требованіямъ человѣческаго духа,—то должно признать, по крайней мѣрѣ, что религіозное можетъ встрѣчаться въ безконечно разнообразныхъ и частью въ очень несовершенныхъ формахъ: но что оно вообще ошибочно—это такъ же мало понятно, какъ и предположеніе о существованіи людей безъ фантазіи и чувства. Многочислен-

ныя свидѣтельства о существованіи безрелигіозныхъ народовъ, которыя собралъ именно сэръ Джонъ Леббокъ, доказываютъ только то, что наблюдатели, которыхъ показанія онъ собралъ, частью понимаютъ слишкомъ различныя вещи подъ словомъ «религія», частью же едва-ли съ особеннымъ счастьемъ пытались проникнуть въ чуждое имъ міропредставленіе дикихъ племенъ [1]).

Наконецъ, положеніе совершенно неоспоримое съ психологической точки зрѣнія, — состоящее въ томъ, что представленіе объ идеальномъ мірѣ не есть фактъ опыта, но проявленіе фантазіи и воли, — такое положеніе само собою совершенно устраняетъ вопросъ: соотвѣтствуетъ-ли объективной дѣятельности, — и если соотвѣтствуетъ, то на сколько, — этотъ міръ желаній и потребностей духа, а также и та огромная работа, какую онъ совершаетъ въ человѣческомъ сознаніи. Когда Л. Фейербахъ свой взглядъ на религію высказываетъ въ короткой формулѣ: «боги суть желанія людей, мыслимыя въ образахъ» [2]), то нельзя спорить, что это положеніе вѣрно обозначаетъ, въ существенномъ, одинъ изъ психологическихъ источниковъ религіозныхъ представленій; когда же онъ съ этимъ связываетъ дальнѣйшія предположенія, что всѣ желанія вытекаютъ изъ человѣческаго себялюбія и что, по скольку люди вѣрятъ въ ихъ дѣйствительное существованіе — онѣ предаются фантастическимъ иллюзіямъ, то эти предположенія имѣютъ связь съ его метафизическимъ взглядомъ, что чувственное міровоззрѣніе совершенно удовлетворяетъ потребностямъ знанія и духа. Отдѣлавшись отъ этого метафизическаго предразсудка, нельзя не признать того, что есть желанія, которыя исходятъ не изъ себялюбія, и что мысль объ осуществленіи какого бы то ни было желанія вовсе не есть непремѣнно иллюзія, даже тогда, когда осуществленіе лежитъ внѣ границъ эмпирической увѣренности или вѣроятности. Однако, здѣсь еще слишкомъ рано изслѣдовать этотъ пунктъ, ибо онъ можетъ найти свое рѣшеніе только въ связи съ основными этическими задачами. Для послѣдующаго будетъ достаточно имѣть въ виду религіозныя представленія лишь относительно ихъ непосредственнаго значенія для сознанія. Ибо прежде всего насъ занимаютъ пока только фактическія отношенія, между религіозными представленіями и нравственною жизнью. Для опредѣленія этихъ от-

---

[1]) John Lubbock. Die vorgeschichtliche Zeit 273; Die Entstehung der Zivilisation 173.

[2]) Feuerbach. Ges. Werke, VIII, § 257, IX §, 56 ff.

ношеній, въ сущности, безразлично, какое реальное значеніе признаютъ за религіозными представленіями; но, наоборотъ, результаты изслѣдованія объ отношеніяхъ религіозныхъ представленій къ нравственнымъ будутъ имѣть огромное значенія для послѣдняго вопроса, т.-е. для вопроса о реальномъ значеніи религіозныхъ представленій.

c. Отношеніе религіознаго къ нравственному въ миѳѣ.

Если мы желаемъ, исходя изъ вышеупомянутыхъ понятій, изолировать отъ пестрой смѣси миѳологическихъ воззрѣній то, что на извѣстныхъ основаніяхъ можетъ считаться ихъ религіознымъ элементомъ, то намъ слѣдуетъ прежде всего разсчитывать на тѣ представленія, въ которыхъ воплотились идеальные, сверхъчеловѣческіе, но все же человѣчески-понятные образы (фигуры), какъ прототипы (первообразы) человѣческихъ стремленій. Затѣмъ сюда же принадлежатъ, какъ не менѣе важная составная часть, всѣ тѣ представленія, которыя, вытекая изъ сверхъчеловѣческихъ силъ, соприкасаются съ человѣкомъ въ этой жизни, или въ иной, которая, смотря по человѣческимъ поступкамъ, изображается фантазіей, либо со всѣми чарами прекраснаго, либо со всѣми ужасами напуганнаго воображенія. Такимъ образомъ, религіозные элементы въ образахъ боговъ можно различать въ двухъ отношеніяхъ: съ одной стороны, на сколько сами боги суть идеальные образцы, съ другой, на сколько они могутъ быть мыслимы, какъ носители идеальнаго, возвышающагося надъ чувственнымъ, міроваго порядка. Всѣ другія основныя части миѳа не имѣютъ непосредственно религіознаго значенія, но онѣ образуютъ частью элементы примитивнаго объясненія природы, частью же содержатъ чувства и желанія, которыя относятся къ чувственному міру, а вовсе не къ представленіямъ объ идеальномъ существованіи. Миѳы о сотвореніи вселенной, миѳологическія воплощенія небесныхъ свѣтилъ, облаковъ, грома и другихъ явленій природы суть, такимъ образомъ, сами по себѣ не религіозныя представленія, хотя бы они, какъ это обыкновенно бываетъ, перемѣшивались съ религіозными элементами. Выраженіе «натуральная религія» (религія природы) поэтому справедливо лишь на столько, на сколько этимъ желаютъ выразить лишь это соединеніе въ миѳахъ начала религіознаго съ началомъ, объясняющимъ природу. Точно также не слѣдуетъ включать въ понятіе религіи и все то, что обыкновенно понимаютъ подъ словами

«фетишизмъ» и «вѣра въ духовъ». Психологическій центръ этихъ формъ образуетъ вѣра въ волшебство, которая сама имѣетъ источникъ въ желаніи какъ-нибудь достигнуть матеріальныхъ благъ, здоровья, счастья, богатства, или же избѣжать бѣдствія, болѣзни, боли, опасности, или же въ желаніи причинять другимъ такія бѣдствія; съ этимъ впослѣдствіи, именно, когда образуется уже вѣра въ духовъ, соединяются и отрывки примитивныхъ объясненій природы. Эти желанія, которыя даютъ вѣрѣ въ волшебство сильные и часто страшные импульсы, такъ близко соприкасаются съ религіозными желаніями, что иногда могутъ даже связываться съ ними; однако, они все же, сами по себѣ, имѣютъ на столько мало общаго съ религіей, на сколько чувственныя желанія и отвращенія, и опредѣляемыя ими склонности имѣютъ мало общаго съ религіозными чувствами и склонностями.

Изъ разграниченія тѣхъ элементовъ миѳа, которые отличаются отъ другихъ частей его, какъ религіозные, выясняется уже общее указаніе на связь нравственнаго съ религіознымъ. Идеальный міръ, который себѣ создаетъ религіозная фантазія, еще самъ по себѣ не есть нравственный идеалъ; онъ даже почти всегда содержитъ составныя части, которыя развитому нравственному сознанію кажутся или нравственно-индифферентными, или даже безнравственными. Не касаясь уже религіозныхъ представленій современныхъ дикарей, можно замѣтить, что даже божества грековъ, римлянъ и древнихъ германцевъ содержатъ нѣкоторыя черты, въ которыхъ идеализируются хитрость, насиліе, зависть, пьянство, — качества, которыя мы ни въ какомъ случаѣ не признаемъ нравственными. Къ тому же кругъ религіозныхъ представленій о возмездіи, коренящихся въ специфическихъ нравственныхъ мотивахъ, привелъ съ внутренней необходимостью къ созданію формы боговъ, какъ мстителей зла, которые сами въ тоже время совмѣщаютъ и значеніе отрицательныхъ идеаловъ, образцовъ во всѣхъ дурныхъ качествахъ. Но, какъ бы далеко въ отдѣльныхъ случаяхъ религіозный идеалъ не могъ удалиться отъ нравственнаго, — неоспоримо одно: на сколько вообще мысль направляется къ идеально-нравственному образцу человѣческой дѣятельности, или къ идеально-нравственному міровому порядку, она не можетъ получить свое выраженіе, помимо религіозно-идеальныхъ представленій. Поэтому-то, чѣмъ на болѣе первоначальной ступени мы прослѣживаемъ нравственныя представленія, тѣмъ болѣе онѣ связаны съ представленіями идеально-нравственныхъ образцовъ и съ нравственнымъ міровымъ порядкомъ, охра-

няемыми богами. И такъ, отношеніе нравственнаго къ религіозному установляется (въ смыслѣ широты области), опять совершенно подобно тому отношенію, какое мы видѣли между религіознымъ и миѳическимъ. Миѳъ первоначально содержитъ все въ нераздѣльномъ единствѣ: и міросозерцаніе, и религію, и нравственность; въ свою очередь, религіозные элементы миѳа содержатъ въ себѣ нравственные элементы, которые только позже, когда миѳическая эпоха приходитъ къ концу, отчасти освобождаются отъ религіозныхъ элементовъ, а именно нѣкоторая часть моральныхъ элементовъ, уходя отъ независимаго регулированія — посредствомъ религіозныхъ предположеній, переходитъ къ регулированію — посредствомъ права и обычая.

При изслѣдованіи отношеній религіозной области къ нравственной, вслѣдствіе внутренней измѣняемости этихъ отношеній, должно необходимо имѣть ее въ виду на различныхъ ступеняхъ развитія религіознаго и нравственнаго сознанія. Преимущественно же, нужно соображаться съ тѣми миѳическими образами, въ которыхъ эта измѣнчивость отношеній всего яснѣе, и въ которыхъ особенно выступаетъ ихъ постоянная перемѣна. Съ этой точки зрѣнія, самая низкая и самая высокая ступени, т.-е. міровоззрѣнія первобытныхъ народовъ, а также и религіи современной культуры, представляютъ сравнительно самыя неблагопріятныя условія для изслѣдованія, хотя и по совершенно противоположнымъ причинамъ. Представленія дикихъ народовъ мы иногда едва-едва въ состояніи ясно прослѣдить въ ихъ фактическихъ отношеніяхъ другъ къ другу, и еще рѣже въ ихъ развитіи. Руководясь только обманчивымъ и не полнымъ устнымъ преданіемъ, они, очевидно, сами нуждаются во многихъ случаяхъ въ его внутренней связи; тѣмъ болѣе эта связь должна быть потеряна для внѣшняго наблюдателя, который хочетъ разгадать скрытые, внутренніе мотивы по непонятнымъ часто и чисто внѣшнимъ проявленіямъ ихъ въ поведеніи. Такимъ образомъ, религіозныя и нравственныя представленія являются тутъ неизбѣжно не въ видѣ цѣльнаго, внутренне-связаннаго міровоззрѣнія на природу и жизнь, а просто, какъ аггрегатъ случайно связанныхъ суевѣрныхъ мнѣній.

Совершенно иначе относятся къ занимающему насъ вопросу тѣ натуральныя религіи культурныхъ народовъ, которыя доступны для достаточнаго изслѣдованія, благодаря цѣлому ряду постепенно накоплявшихся литературныхъ памятниковъ, большею частью раскрывающихъ ихъ историческое развитіе въ связи съ нравами и культурой. Религіозныя воззрѣнія индійцевъ, грековъ, римлянъ

образуютъ вѣрное отраженіе и ихъ взглядовъ на жизнь, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, ихъ нравственнаго сознанія; измѣненіе этого сознанія часто уже весьма рано сказывается въ колебаніяхъ религіознаго чувства. Конечно, въ этихъ-то миѳологическихъ системахъ особенно рельефно и выступаетъ то общее свойство миѳа, что въ немъ религіозные элементы интимнѣйшимъ образомъ сплетаются съ другими составными частями естественнаго міропредставленія. Благодаря этому сплетенію, и случается, что, когда упускаютъ изъ виду, что раздѣленіе между миѳомъ и религіей есть явленіе новаго времени, то начинаютъ сомнѣваться, имѣютъ-ли религіозныя представленія какое-либо этическое значеніе.

d. Ненравственные элементы миѳа.

Извѣстно, что миѳическіе образы боговъ и героевъ ни въ какомъ случаѣ не являются нравственными идеалами во всѣхъ отношеніяхъ. Въ томъ именно обнаруживается первоначальное различіе между религіозными и нравственными идеалами, что человѣкъ въ символическихъ образахъ переноситъ на боговъ всѣ свои качества, какъ хорошія, такъ и дурныя. Боги для него не только образцы храбрости, справедливости и всякой общеполезной добродѣтели, но они не менѣе велики въ хитрости, обманѣ, насиліи и чувственныхъ страстяхъ. Эти представленія вліяютъ обратно на религіозный культъ въ томъ смыслѣ, что заключающійся въ немъ этическій моментъ извращается своею противоположностью, т.-е. моментомъ не этическимъ. Даже самый благочестивый индіецъ въ обращеніи къ своему богу является не только просящимъ и восхваляющимъ, но также не рѣдко упорно требующимъ за свою жертву обязательной взаимной услуги; и онъ желаетъ не только духовныхъ милостей, но, преимущественно, матеріальныхъ благъ, или иногда личнаго покровительства дурнымъ предпріятіямъ. Эти явленія суть необходимыя слѣдствія очеловѣчиванія божественныхъ образовъ; поэтому они встрѣчаются намъ во всѣхъ языческихъ религіозныхъ культахъ, отъ фетишизма негра до жертвоприношеній египтянъ, грековъ, римлянъ и древнихъ германцевъ. Эта дурная сторона очеловѣчиванія пріобрѣтаетъ особенно широкое мѣсто, какъ только эпическая поэзія овладѣваетъ миѳологическимъ матеріаломъ. Однако было бы несправедливо винить за это поэтовъ, какъ это дѣлали древніе философы: они могутъ разнообразно окрашивать полученный матеріалъ, но самый матеріалъ все же ими взятъ изъ народныхъ миѳовъ. Въ поэтической-то обработкѣ міра боговъ, гдѣ

берется жизненная судьба и измѣняющаяся сторона отношеній отдѣльныхъ образовъ какихъ-либо божествъ, всегда именно и происходитъ наиболѣе полное уподобленіе міру людей, а потому и нравственные недостатки въ этой обработкѣ необходимо выступятъ яснѣе. Такъ, всѣмъ извѣстно, что въ эпосѣ Гомера боги столь же причастны человѣческимъ порокамъ, какъ и добродѣтелямъ. Это относится не только къ Гефесту (Вулкану), Афродитѣ (Венерѣ) и многочисленнымъ низшимъ богамъ, но даже самъ Зевесъ не пренебрегаетъ хитростью и обманомъ, когда ему иногда нужно достигнуть своихъ цѣлей, иногда самыхъ не благородныхъ. Какъ любовникъ Іо или Семелы, также въ другихъ своихъ любовныхъ похожденіяхъ съ смертными женщинами, онъ является прототипомъ могучаго тирана, отличающимся отъ нѣкоторыхъ человѣческихъ экземпляромъ этого рода только тѣмъ, что обладаетъ чудомъ сверхъестественныхъ превращеній и нечеловѣческой силой. Точно также сцены его супружеской жизни съ Герой, борьба и интриги остальныхъ боговъ —все это очень далеко отъ того, что мы можемъ назвать идеально-нравственнымъ міромъ. Это именно тѣ черты народной миѳологіи, противъ которыхъ уже тогда направилъ свои полемическія стрѣлы Ксенофанъ и которыя съ того времени безпрерывно составляли пункты нападенія философіи. Конечно, эти нападенія находятъ свое объясненіе уже въ томъ, что смѣшеніе безнравственныхъ мотивовъ съ изображеніями боговъ, дѣйствительно, начинало постепенно оказывать вредное вліяніе на этическую сторону религіозныхъ міровоззрѣній. Но эти нападенія относится, однако, къ времени, уже очень отдаленному отъ наивнаго пониманія тѣхъ грековъ, которые впервые услышали пѣснопѣнія Гомера. Этимъ-то собственно и отличается вѣрующее сознаніе, еще чуждое сомнѣнія, отъ взглядовъ позднѣйшей древней эпохи критической мысли, что первое наивно объединяетъ въ себѣ представленія, вытекающія изъ различныхъ мотивовъ, не видя между ними противорѣчія, и не замѣчая, что одна составная часть вѣрованія уничтожаетъ другую. Тотъ самый Зевесъ, который, при случаѣ, ложно клянется и отрекается отъ торжественно данныхъ обѣщаній, въ то же время и на основаніи тѣхъ же миѳовъ, является стражемъ клятвъ и защитникомъ договоровъ, преслѣдующимъ карами клятвопреступленіе и вѣроломство. Два момента помогаютъ этому спокойному объединенію этическихъ противоположностей, одинъ объективный, а другой субъективный.

Въ образахъ языческихъ божествъ различаются двѣ совер-

менно различныя *объективныя* стороны: одна изъ нихъ является тогда, когда въ изображеніи небеснаго могущества можно усмотрѣть черты, взятыя отъ мимолетнаго земнаго могущества и перенесенныя на него фантазіей въ формѣ преувеличеннаго образа; другая сторона состоитъ въ томъ, что человѣку, обращающемуся къ этому образу божества съ клятвой или молитвой, оно является олицетвореніемъ *нравственной* власти, которая охраняетъ право и караетъ несправедливости въ человѣческихъ отношеніяхъ. Здѣсь человѣкъ воплощаетъ внутренній голосъ своей собственной совѣсти. Это можно пояснить сравненіемъ. Какъ удачно замѣтилъ Леоп. Шмидтъ [1]), грекъ уже во времена Гомера различалъ эти элементы почти сходно съ теперешнею римскою церковью, которая видитъ въ папѣ, съ одной стороны, человѣческую личность, подверженную грѣху и ошибкѣ, а съ другой, непогрѣшимаго главу церкви.

Между тѣмъ, какъ одно и то же миѳологическое представленіе, смотря по своимъ различнымъ *объективнымъ* значеніямъ, можетъ раздѣляться въ противуположныхъ направленіяхъ; въ это время углубленіе религіознаго чувства имѣетъ такое субъективное вліяніе, что религіозное значеніе миѳа, овладѣвшее вниманіемъ въ виду какой-либо данной цѣли, вытѣсняетъ изъ сознанія всякое другое, не имѣющее отношенія къ религіи. Такъ, напримѣръ, тѣ, которые торжественно клялись, призывая имя Зевеса, мыслятъ въ немъ только бога клятвы; а молящійся, обращавшійся къ нему съ своими желаніями, имѣлъ въ виду исключительно только владыку нравственнаго міроваго порядка. Чѣмъ интенсивнѣе было религіозное чувство, тѣмъ болѣе оно съуживало кругъ сознательныхъ представленій, вліяя такъ, что представленія, которыя могли бы помѣшать направленію чувствъ даннаго мгновенія, всѣ исчезаютъ. Здѣсь лежитъ корень того, почему также представленія о многочисленности боговъ, пока они сохраняли свою наивную первобытность, нигдѣ не обнаруживали того нарушающаго вліянія на религіозное чувство, какое предполагаютъ за ними въ позднѣйшее время. Обрядъ и молитва, когда въ нихъ дѣйствительно выливается *внутренняя потребность*, вызываютъ сами собою въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ такую сосредоточенность (концентрацію) представленій, какая необходима для религіознаго настроенія.

Эта двойная точка зрѣнія, которая безъ затрудненія объединяла противорѣчія, въ силу того, что, пока передъ нами одна

---

1) L. Schmidt. Die Ethik der alten Griechen I S. 48.

сторона дѣла, мы не думаемъ о другой, остается безвредною для религіознаго и нравственнаго чувства до тѣхъ поръ, пока миѳологическое мышленіе сохранило свою наивную первобытность; но какъ только начинаетъ пріобрѣтать силу критика миѳологическихъ представленій, доводящая до сознанія это внутреннее противорѣчіе миѳическихъ представленій, такъ эта же самая двойственность ведетъ къ отдѣленію морали отъ религіи. По мѣрѣ того, какъ совершается этотъ процессъ дифференцировки, миѳологическое мышленіе различными средствами ищетъ приспособиться къ болѣе развитому періоду сознанія, которому уже не удовлетворяетъ прежнее наивное единство противорѣчивыхъ представленій.

Ближайшее къ тому средство лежитъ внѣ самаго миѳа и прямѣе всего проникаетъ въ него посредствомъ разлагающей его критики; оно состоитъ въ томъ, что опредѣляются всѣ тѣ элементы миѳа, которые чувствуются, какъ нарушающія, какъ чуждыя составныя части и произвольныя украшенія. Каждая культурная религія переживала время такого очищенія. У грековъ этотъ процессъ совершился легче, потому что ихъ религіозныя воззрѣнія не перелились въ какую-либо новую особую священную форму. Поэтому имъ легко было все, что въ миѳологическомъ матеріалѣ не соотвѣтствовало болѣе зрѣлому сознанію, взвалить на поэтовъ, и каждому до извѣстной степени было предоставлено удержать изъ прошедшаго то, что отвѣчало его собственной потребности. Это положеніе вещей явно выступаетъ въ аттическомъ періодѣ.

Гораздо болѣе дѣйствительное средство для того же результата (т.-е. приспособленія къ болѣе развитому сознанію) нашла миѳологическая мысль въ созданіи новыхъ образовъ боговъ, свободныхъ отъ недостатковъ старыхъ миѳовъ. Это средство могло дать сознанію, на еще высшей нравственной стадіи развитія религіозныхъ идей, тѣ новыя формы, какими удовлетворялась фантазія. А между тѣмъ, та философская критика, которая изъ наличныхъ представленій о богахъ желала удержать лишь то, что сохраняло ея достоинство, очень скоро очутилась въ опасности улетучить религіозное созерцаніе въ чистое отвлеченное понятіе.

Наше современное религіозное развитіе не нуждается въ такихъ вспомогательныхъ средствахъ. Но именно въ Греціи и Римѣ, помимо ассимиляціи восточныхъ культовъ, которые охотно могли дѣлать одинаково годными какъ хорошіе, такъ и дурные наклонности, пріобрѣло выдающееся значеніе позднѣйшее превращеніе отвлеченныхъ понятій въ образы боговъ. Такъ случилось

съ Тюхэ, Дике, Немезидой, Дэмоніономъ, Фортуной, Фатумомъ и другими. Тюхэ (судьба), первоначально считавшаяся слугой Зевеса, постепенно превращается въ нѣчто въ родѣ анти-богини, которая тѣмъ исключительнѣе вступаетъ въ роль силы судьбы, чѣмъ болѣе теряютъ этическое достоинство первоначальные образы боговъ, благодаря игрѣ поэтической фантазіи. [1]) Эта анти-богиня и родственныя ей представленія спаслись отъ уничтоженія, которое случилось съ божествами древнихъ миѳовъ, очевидно, благодаря тому, что въ сознаніи осталось живымъ отвлеченное значеніе ихъ именъ. [2]) Въ Тюхэ, Фортунѣ, еще болѣе въ Honos, Virtus и другихъ позднѣйшихъ объектахъ культа такъ принудительно содержится указаніе на судьбу, счастье, честь и добродѣтель, что олицетвореніе абстрактнаго понятія остается первою и послѣднею метаморфозой, которую можетъ предпринять съ ними творящая миѳы фантазія.

Но въ этихъ позднѣйшихъ формахъ миѳологическихъ представленій произошло при этомъ болѣе совершенное раздѣленіе путей, въ которомъ обнаруживается религіозное содержаніе миѳовъ. Изъ тѣхъ, указанныхъ ранѣе, двухъ составныхъ частей религіознаго идеала, изъ которыхъ, по одной, боги суть идеальные образцы человѣческихъ поступковъ, а по другой,—носители идеальнаго міроваго порядка, только второе удерживается у многочисленныхъ божествъ позднѣйшаго миѳа, а именно, олицетвореніе различныхъ понятій о судьбѣ, добродѣтели, правѣ, которыя и замыкаютъ собою всякое иное отношеніе. Но и этотъ моментъ олицетворенія отчасти начинаетъ вообще отодвигаться на задній планъ, частью же переходитъ на нѣкій посредствующій образъ, представляющій средину между міромъ боговъ и людей, или, наконецъ, даже исключительно на человѣческую индивидуальность, которая сохранилась въ воспоминаніи въ идеализированной формѣ. Такимъ образомъ, при началѣ религіознаго развитія, то представленіе, что боги суть идеальные прототипы человѣка, имѣетъ огромную этическую важность, ибо только черезъ него получается впервые другое воззрѣніе, что боги управляютъ судьбами людей, то милуя, то наказывая, т.-е. получается пре-

---

[1]) Сравни: Pletler, Griech. Mythologie, 3 Aufl, I, § 111. Шмидта, Этика и проч.

[2]) Тюхэ—по гречески, судьба, случай; Дике—обычай, право; Немезисъ (Немезида), правосудіе, мщеніе; Демоніонъ—сверхъестественная сила, духъ позднѣе—злой духъ. Значеніе прочихъ словъ, какъ фортуна, фатумъ, извѣстно читателю по ихъ употребленію у насъ. *Ред.*

имущественно нравственная сторона. Но это взаимодѣйствіе стоитъ въ такой близкой связи съ условіями возникновенія миѳологической мысли, что прежде, чѣмъ ближе приступить къ двумъ вышеобозначеннымъ религіознымъ факторамъ миѳа, мы должны подвергнуть еще небольшому, предварительному изслѣдованію вопросъ о психологическомъ развитіи миѳа.

c) Психологическое развитіе миѳа.

Что все миѳологическое мышленіе вытекло изъ одного источника—кажется многимъ миѳологамъ такимъ очевиднымъ предположеніемъ, что они ни разу не взяли на себя труда обосновать его психологически. Для этихъ изслѣдователей уже въ самомъ началѣ считается рѣшеннымъ, что человѣкъ первобытныхъ временъ, при образованіи своего міросозерцанія, былъ руководимъ только однимъ мотивомъ. По взглядамъ, господствующимъ въ изслѣдованіяхъ классической миѳологіи, этотъ мотивъ заключается въ стремленіи объяснить себѣ явленія природы: на самой ранней ступени своего развитія, человѣкъ представляется здѣсь совершенно поглощеннымъ интересами естествознанія, которое въ это время давалось ему, конечно, только въ фантастической или поэтической формѣ. Этимъ соображеніямъ, новѣйшая антропологія, поддерживаемая наблюденіями надъ дикими народами, противопоставила идею, что началомъ всякой миѳологіи была вѣра въ духовъ и демоновъ. Эта вѣра, по мнѣнію большинства антропологовъ, получила свое происхожденіе отчасти изъ впечатлѣній отъ смерти, частью же изъ явленій сновидѣній; поэтому, она вездѣ соединялась съ поклоненіемъ душамъ умершихъ предковъ. Такимъ образомъ, миѳъ о природѣ, который у миѳологовъ классическаго направленія образуетъ начальный исходный пунктъ,—у антропологовъ стоитъ въ концѣ всего развитія; причемъ его остается вывести какъ-нибудь искусственно изъ почитанія предковъ, развѣ допустивъ предположеніе, о переходѣ душъ умершихъ въ объекты природы.

При господствующемъ въ этихъ теоріяхъ перенесеніи, познѣе возникшей, потребности разума въ единствѣ, на болѣе раннее состояніе человѣческаго мышленія,—замѣчательно, что нерѣдко съ этимъ связываются такія психологическія объясненія, которыя живо напоминаютъ попытки древняго миѳотолкователя Евгемера [1]).

[1]) Евгемеръ, философъ киренейской школы, древнѣйшій раціона-

Когда новѣйшій евгемеризмъ усматривалъ въ Зевесѣ ни болѣе, ни менѣе, какъ древняго короля Крита (Kreta), а въ Эолѣ — опытнаго моряка, прорицателя погоды, онъ въ этомъ совершенно согласенъ съ своимъ античнымъ прототипомъ, который также считалъ абсурдомъ предположеніе, что первоначально человѣческій духъ могъ серьезно относиться къ столь фантастическому пониманію дѣйствительности, какое мы находимъ въ миѳахъ [1].

Вслѣдствіе этого евгемеристы видятъ начало всякаго естественнаго миѳа въ томъ, что классическими миѳологами считалось **метафорами** языка, благодаря которымъ будто бы, умственный образъ принимается постепенно за дѣйствительность. Вначалѣ едва показываются солнечные лучи, предшествующіе восходу солнца, и они въ **поэтической рѣчи называются** конями, или, по сходству въ своемъ смертоносномъ дѣйствіи, стрѣлами солнца, а изъ этого уже потомъ миѳъ **сдѣлалъ**, будто бы, **представленіе** о богѣ, разъѣзжающемъ въ запряженной конями колесницѣ, съ стрѣлой и лукомъ [2]. Антропологамъ понятное дѣло, рисовались менѣе блаженныя картины въ примитивномъ состояніи человѣка. Не поэтическія метафоры, но общераспространенная вѣра въ привидѣнія (мертвецовъ) и колдовство казалась имъ самымъ вѣроятнымъ исходнымъ началомъ миѳологическихъ представленій. Евгемеризмъ и здѣсь, какъ и тамъ, одерживаетъ верхъ потому, что, когда мы подъ явленія прошедшаго подсовываемъ понятія и обстановку нашего собственнаго времени, то намъ всегда остается **ближележащая** психологическая мотивировка. Разумѣется, нельзя отрицать также, что въ отдѣльныхъ случаяхъ миѳологическія разукрашиванія возникли на почвѣ созвучій языка и народной этимологіи, и что вѣра въ духовъ и колдовства, поскольку она содержитъ въ себѣ послѣдніе остатки нѣкогда образовавшихся миѳовъ, постольку переноситъ назадъ, къ началу миѳологическаго развитія. Но при томъ родѣ индукціи, которая еще нынѣ практикуется въ изслѣдованіяхъ миѳовъ, эти доказательства считаются уже доста-

---

листъ, признававшій древнія божества лишь за выдававшихся нѣкогда людей, которымъ потомки стали поклоняться по смерти. Поэтому, греки прозвали религіозныхъ раціоналистовъ—**евгемеристами**. Ред.

[1]) Сравни объ этомъ согласныя другъ съ другомъ замѣчанія **Макса Мюллера** (Essays, II, стр. 10 и сл.) и **Герберта Спенсера**, «Соціологія», I, стр. 155, гдѣ особенно характерно, что оба эти изслѣдователя во всемъ остальномъ стоятъ совершенно на противоположныхъ точкахъ зрѣнія

[2]) Entwicklungstufen der Mythenbildung, Куна. Изд. Берл. академіи 1873 г. Стр. 123. М. Мюллера, стр. 66 и сл.

точно полновѣсными, чтобы на нихъ построить общепринятую теорію, подъ которую безпощадно подгоняются факты.

Здѣсь замѣчательно то, что евгемеризмъ, въ обоихъ своихъ формахъ, защищаетъ, совершенно сходно тому, какъ это дѣлалъ его античный прототипъ, разсудочность примитивнаго миѳообразованія, а позднѣйшему періоду развитія приписываетъ то «фантастическое безуміе», каковымъ представляется ему миѳологическое мышленіе. «Предки Гомера, — думаетъ Максъ Мюллеръ,—не могли быть такими идіотами, чтобы считать солнечные лучи дѣйствительно лошадьми или стрѣлами», но за самымъ Гомеромъ и Гезіодомъ онъ все-таки вынужденъ признать подобныя представленія, потому что у этихъ поэтовъ отношеніе, въ которомъ находится міръ боговъ Олимпа къ явленіямъ природы, навѣрное, не есть чистое поэтическое украшеніе. «Неужели мы должны допустить,—спрашиваетъ Гербертъ Спенсеръ,—что примитивный человѣкъ былъ глупѣе млекопитающихъ животныхъ, гадовъ и насѣкомыхъ, ибо даже эти животныя обыкновенно умѣютъ различать живое отъ неодушевленнаго». И все-таки онъ долженъ также допустить, что это состояніе ниже животныхъ ступеней нѣкогда гдѣ-то имѣло мѣсто, ибо возникъ же гдѣ-нибудь и когда-нибудь миѳъ о природѣ (натуральный миѳъ). Если принять, что миѳъ обоготворяющій солнце произошелъ изъ вѣры въ души умершихъ предковъ, то надо предположить, конечно, что первобытный дикарь поселялъ душу на солнцѣ, и поэтому обоготворялъ солнце. Но какое изъ двухъ представленій выше въ умственномъ отношеніи: то-ли, что душа предка избрала себѣ мѣстопребываніемъ солнце, или то, что въ этомъ небесномъ свѣтилѣ воплощенъ сверхъестественный богъ,—это еще вопросъ. Но не подлежитъ сомнѣнію, конечно, что второе представленіе говоритъ о большей фантазіи. Если животныя не считаютъ звѣздъ, рѣкъ и горъ живыми существами, то корень этого лежитъ, навѣрное, въ томъ, что они вообще не размышляютъ объ этихъ предметахъ, но мы имѣемъ такіе факты, какъ, напримѣръ, что умная домашняя собака иногда лаетъ на луну, скалу или на бьющій ключъ [1]). Замѣчательно, что эти факты ускользнули отъ вниманія раціоналистическихъ философовъ. Или, быть можетъ, собака также предполагаетъ въ этихъ явленіяхъ природы

[1]) Къ такимъ же фактамъ можно отнести и фактъ разсказанный Дарвиномъ, когда собака съ ужасомъ бросилась прочь отъ раскрытаго зонтика, двинутаго вѣтромъ. Ред.

душу предка? И не гораздо-ли вѣроятнѣе предположеніе, что эти явленія, кажутся человѣку живыми существами, возбуждающими страхъ или, благодаря движенію, замѣчаемому въ нихъ, или, благодаря ихъ непривычному виду. Если у ребенка фантастическая игра представленій обращается преимущественно не на важныя и господствующія явленія природы, а на объекты его ближайшей обстановки, и если у него вообще полное фантастичности одухотвореніе предметовъ остается большею частью только игрой,—то это совершенно понятно объясняется различіемъ условій, въ которыхъ онъ находится. Ребенокъ имѣетъ нѣкоторыя общія свойства съ примитивнымъ человѣкомъ, но онъ не есть примитивный человѣкъ, онъ не живетъ подъ такими же внѣшними условіями, какъ послѣдній. Подобно тому, какъ ребенокъ можетъ создать языкъ, состоящій *maximum* изъ отдѣльныхъ звуковъ, слабо напоминающихъ корни словъ, точно также то фантастическое пониманіе дѣйствительности, изъ котораго возникаетъ миѳъ, едва-ли могло бы возникнуть иначе, какъ въ направленіи и объемѣ дѣятельности фантазіи первобытнаго человѣка. Что всѣ эти попытки привести миѳологическія воззрѣнія къ одному началу находятся въ противорѣчіи съ опытомъ, который не вяжется ни съ какою изъ данныхъ системъ—это едва-ли нуждается въ ближайшемъ доказательствѣ. Все же необходимо замѣтить, что именно евгемеристическія объясненія происхожденія миѳовъ продолжаютъ грѣшить полнымъ извращеніемъ, по меньшей мѣрѣ, нормальнаго хода явленій. Ибо, конечно, ненормально такое теченіе вещей, когда поэтическая картина, т.-е. созданіе фантазіи постепенно пріобрѣтаетъ вѣру, какъ настоящая дѣйствительность, а не наоборотъ, то фантастическое представленіе о природѣ, которое первоначально считалось дѣйствительностью, остается потомъ, какъ простая метафора, а въ концѣ-концовъ, тоже исчезаетъ, когда переносное значеніе слова побѣждаетъ его первобытное значеніе [1]). Такимъ-то образомъ и общераспространенныя вѣрованія въ духовъ и колдовства у современныхъ культурныхъ народовъ, заключаютъ въ себѣ безчисленные зародыши нѣкогда живыхъ миѳологическихъ представленій и многія

---

[1]) Нагляднымъ примѣромъ для русскаго читателя можетъ служить часто употребляемыя имъ выраженія: «яростный гнѣвъ» или «онъ разъярился»; конечно, употребляя эти выраженія, мы и не подозрѣваемъ, что корень этихъ словъ «яръ», «ярый» имѣетъ, по всей вѣроятности, происхожденіе отъ Ярилы, бога солнца, тепла, свѣта, но въ то же время гнѣва и мести, имя котораго и нынѣ живетъ и даже празднуется народомъ. Ред

черты древняго натуральнаго миѳа, ставшія непонятными; между тѣмъ, то единственное развитіе, какое намъ извѣстно, есть только результатъ искусственнаго построенія, процесса въ обратномъ порядкѣ, при чемъ именно изъ понятія «фетишизма» дѣлали самыя произвольныя употребленія [1]). Когда молніеноснаго олимпійскаго зевса считаютъ соединеніемъ «горнаго фетиша» съ «небеснымъ фетишемъ», то однимъ словечкомъ перекидываютъ, конечно, очень благополучно мостикъ надъ пропастью между вѣрою въ колдовство негра и эллинскимъ представленіемъ о богахъ; но различіе между этими двумя родами мышленія остается по прежнему, и предположеніе объ общности происхожденія ихъ продолжаетъ быть столь же не точнымъ, какъ и прежде.

Если всякое одностороннее пониманіе историческихъ явленій заставляетъ впередъ предполагать, что оно не соотвѣтствуетъ полнотѣ дѣйствительной жизни, то это въ особенности примѣнимо къ пониманію первобытныхъ воззрѣній на міръ и жизнь. Единство пониманія здѣсь всегда только поздній продуктъ научнаго (познавательнаго) мышленія. Первобытный человѣкъ тѣмъ меньше разсматриваетъ вещи съ какой-либо одной точки зрѣнія, чѣмъ менѣе его собственныя чувства и поступки опредѣляются какимъ-либо однимъ единственнымъ мотивомъ. Также и миѳологія народа первоначально не есть что-либо единое, а лишь нѣчто постепенно сроставшееся изъ безчисленныхъ разбросанныхъ и взаимно-невсязанныхъ миѳовъ—въ нѣкотораго рода систему, причемъ существенное участіе принадлежитъ планирующей поэтической обработкѣ, которой остается не совсѣмъ чуждо и философское стремленіе къ единству.

Итакъ, мотивы миѳологическаго мышленія не такъ просты: они столь же многосложны, какъ сама натура человѣка. Конечно, будетъ совершенно не психологично предположить, что человѣкъ явился на свѣтъ уже съ потребностью объяснить себѣ природу, а тѣмъ болѣе, что онъ явился съ одною только этою потребностью; но также не психологично думать, что онъ первоначально не связывалъ никакихъ представленій съ могущественными явленіями грома и молніи, съ движеніемъ облаковъ и небесныхъ свѣтилъ, или, что онъ наблюдалъ эти явленія съ тѣмъ самымъ трезвымъ спокойствіемъ, съ какимъ ихъ наблюдаетъ современный

[1]) Какъ образецъ такого толкованія, сравни Липперта, Die Religionen der europäischen Culturvölker, стр. 124, 325 и д. Герберта Спенсера, «Соціологія», I, стр. 443 и д.

культурный человѣкъ! Еще болѣе не психологично думать, что всѣ его чувства были поглощены мыслями о душахъ умершихъ и объ ихъ судьбѣ.

Психологическій источникъ образованія миѳовъ, конечно, въ нѣкоторомъ смыслѣ единственный. Онъ вытекаетъ изъ той олицетворяющей апперцепціи, сущность которой состоитъ въ томъ, что человѣкъ переноситъ внѣ себя (объективируетъ) свое собственное сознаніе. Гдѣ онъ замѣчаетъ движеніе, тамъ онъ видитъ также волю, которая, или живетъ въ движущемся предметѣ, или стоитъ за нимъ, какъ особая сущность; отъ движущихся предметовъ онъ легко переноситъ это представленіе и на недвижущіеся, именно тамъ, гдѣ эти послѣдніе встрѣчаются ему, при условіяхъ, поражающихъ его вниманіе и возбуждающихъ въ немъ страхъ или надежду. Но такъ какъ эти условія существуютъ по отношенію къ самымъ разнообразнымъ предметамъ, то въ нихъ прежде всего и лежатъ зародыши самыхъ различныхъ образовъ миѳологическихъ представленій. Развитіе этихъ зародышей можетъ потомъ послѣдовать въ самыхъ разнообразныхъ формахъ; то что въ одномъ случаѣ существуетъ только въ видѣ зачаточныхъ слѣдовъ, можетъ въ другомъ случаѣ очень рано проявиться, какъ господствующая сила: и все-таки духовную связь столь разнородныхъ образовъ нужно искать или въ томъ, что всѣ они имѣютъ единый внѣшній исходный пунктъ, или же въ томъ, что они похожи другъ на друга своими измѣненіями одинаковой формы, какова бы не была послѣдовательность этихъ измѣненій излюбленный-ли фетишизмъ, шаманизмъ и политеизмъ, или всякая иная, которая могла бы ихъ замѣнить. Гораздо болѣе обнаруживаетъ себя однородность психологическихъ мотивовъ миѳологическаго мышленія именно въ томъ, что всѣ возможныя формы олицетворяющей апперцепціи (т. е. перенесенія своей личности на внѣшнія предметы) почти безпрерывно существуютъ рядомъ другъ съ другомъ и существенно различаются только относительно степени развитія и способа сплетенія между собою. Что касается того,—какимъ образомъ смѣшеніе отдѣльныхъ элементовъ постепенно измѣняется,—это объясняется тѣмъ, что развитіе у различныхъ народовъ далеко не однообразно, а, очевидно, значительно разнится, согласно условіямъ природы, культуры и духовныхъ наклонностей. Принимая во вниманіе, что миѳологіи нѣкогда близко родственныхъ племенъ, какъ индійцы и персы, греки и римляне, различаются отнюдь не въ побочныхъ моментахъ, но въ своемъ цѣломъ харак-

терѣ, такъ что различія часто болѣе значительны, чѣмъ сходства — мы едва-ли станемъ сомнѣваться, что дифференцировка миѳологическихъ представленій, даже у родственныхъ по корню народовъ, гораздо больше дифферинцировки языка, между тѣмъ, какъ, напротивъ, гораздо болѣе поразительное значеніе представляютъ извѣстныя фундаментальныя сходства, обнимающія всѣхъ первобытныхъ и культурныхъ народовъ въ области миѳа.

Это соединеніе однородности съ разнообразіемъ формъ имѣетъ величайшее значеніе въ разбираемомъ вопросѣ; ибо оно показываетъ, что тѣ элементы, которымъ мы приписываемъ религіозный и нравственный характеръ, могутъ связываться съ самыми различными другими составными частями миѳа, такъ что какое-нибудь представленіе, на ранней ступени развитія, получаетъ такую этическую цѣну, которую позже утрачиваетъ, тогда какъ другое, наоборотъ, пріобрѣтаетъ такое значеніе, какого первоначально не имѣло. Особенно же это относится къ тѣмъ представленіямъ, въ которыхъ образующая миѳы фантазія стремится создать идеальные образцы человѣческихъ способностей.

2. Боги—какъ нравственные идеалы.

а. Поклоненіе предкамъ.

Почитаніе памяти предковъ почти повсюду встрѣчается у дикихъ народовъ, и его можно легко объяснить тѣмъ вліяніемъ, какое наши чувства и желанія оказываютъ вообще на воспоминанія о прошедшемъ, ушедшемъ навсегда отъ нашего воспріятія. Слабости и пороки умершихъ забываются, а ихъ добродѣтели преувеличиваются, по принципу: «De mortuis nil nisi bene», (о мертвыхъ не слѣдуетъ ничего говорить, кромѣ хорошаго), который сохраняетъ свое значеніе на всѣхъ ступеняхъ развитія. У естественнаго человѣка (дикаря) эта благочестивая черта достигаетъ важнаго вліянія на характеръ, прежде всего, посредствомъ представленій, которыя каждый рисуетъ себѣ о будущей жизни покойниковъ. Душа, которая отлетаетъ съ послѣднимъ дыханіемъ и которая, по большей части, воображается тѣнью или эѳирною копіей человѣка, остается болѣе или менѣе продолжительно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ совершалась земная дѣятельность покойника, или же, покидая эти мѣста, переходя въ особое царство мертвыхъ, она до тѣхъ поръ остается въ связи съ

живыми людьми, дѣля съ ними и радости, и горести, пока живы воспоминанія объ умершемъ [1]). Тамъ, гдѣ такія воспоминанія объ умершемъ готовы прекратиться, они вновь возобновляются посредствомъ сновидѣній и грезъ, которыя естественный человѣкъ считаетъ существующими въ дѣйствительности. Загадочное появленіе и исчезновеніе такихъ фантазмовъ, даже уже одинъ страхъ, внушаемый видомъ умершаго, легко устанавливаетъ отношенія между этимъ представленіемъ и цѣлымъ рядомъ другихъ представленій. Такимъ образомъ, счастье и несчастье приносится людямъ окружающими ихъ демоническими существами, а среди этихъ послѣднихъ тѣмъ болѣе выступаетъ душа кого-либо изъ умершихъ, чѣмъ возможнѣе о немъ, само по себѣ, предположеніе, что онъ принимаетъ участіе въ судьбахъ живыхъ. Это участіе иногда представляется въ видѣ совѣтовъ даваемыхъ живымъ умершими душами [2]), или въ видѣ добрыхъ мыслей, или же умершій непосредственно принимаетъ участіе въ судьбѣ живыхъ, подобно другимъ добрымъ или злымъ духамъ. Нерѣдко души раздѣляются также на добрыхъ и злыхъ духовъ, причемъ храбрые и прославленные покойники продолжаютъ жить въ видѣ духовъ оказывающихъ помощь, а дурныя и лживыя вредятъ и послѣ смерти [3]).

Случается, что этическая потребность, которая лежитъ въ сущности идеализированнаго воспоминанія о предкахъ, ослабляется вслѣдствіе этого смѣшенія съ представленіями о духахъ и колдовствѣ, а иногда она совершенно подавляется. Но, съ другой стороны, не слѣдуетъ забывать, что именно тѣ мотивы, которые порождаютъ въ людяхъ надежду и страхъ, въ состояніи обнаружить вліяніе поддерживающее нравственные элементы. Когда идеализированное почитаніе предковъ совершенно перестаетъ быть безкорыстнымъ, т.-е. когда ихъ призываютъ и страшатся, какъ

---

[1]) Русское понятіе о домовомъ вытекло изъ этого вѣрованія. Домовой есть духъ умершаго предка, онъ бережетъ домъ; вредить можетъ только чужой, сосѣдскій «домовой»; до сихъ поръ хозяйки, переходя въ новый домъ берутъ новый горшокъ въ руки и зовутъ домоваго: «Дѣдушка, милости просимъ на новое жилье». (Аѳанас. Поэт. Воззр. II, 67—119. Безстужевъ-Рюминъ Русская исторія I, 23). Ред.

[2]) Этому мѣсту не слѣдуетъ удивляться. Еще надняхъ мы читали новое изслѣдованіе, показывающее, что дикари, дѣйствительно, какъ имъ кажется слышатъ отвѣты своихъ фетишей (домашнихъ идоловъ) на предлагаемые вопросы, и совершенно свободно разговариваютъ съ ними. Ред.

[3]) Waitz, Antropologie der Natürvölker, II § 194, Tylor. Auf der Cultur II, §. 110; Bastian, Phisiologie S, 72.

духовъ защитниковъ или мстителей, — то и тогда не исчезаетъ этическое вліяніе, благодаря тѣмъ индивидуальнымъ качествамъ, которыя приписываются предкамъ въ этомъ воспоминаніи. И дѣйствительно: есть достаточно данныхъ, доказывающихъ, что это вліяніе дѣйствуетъ именно въ двухъ направленіяхъ.

Прежде всего, личный примѣръ побуждаетъ къ подражанію. Въ наклонности идеализировать въ воспоминаніяхъ качества предковъ лежитъ уже самъ по себѣ этическій моментъ, такъ какъ представленіе, созданное этою наклонностью, дѣйствуетъ на человѣка подобно живой дѣйствительности, за которую его принимаютъ, т.-е. возбуждаетъ его хорошее подражаніе. Умершій становится лучшимъ нравственнымъ образцомъ чѣмъ могъ бы быть живой, ибо фантазія не знаетъ никакихъ границъ тѣмъ превосходнымъ качествамъ, которыми она надѣляетъ создаваемый ею образъ, и ограничивается развѣ только тѣми рамками, которыя она встрѣчаетъ въ условіяхъ дѣйствительной жизни. Но такъ какъ естественно, что человѣку никогда не дается абсолютнаго совершенства, то онъ даже и въ идеалѣ, который себѣ воображаетъ, можетъ объединить въ увеличенномъ размѣрѣ только тѣ качества, которыя онъ временно считаетъ превосходными, и устранять тѣ, которыя ему ненавистны. Какъ бы ни былъ ошибоченъ, неполонъ этотъ идеалъ, но въ томъ вліяніи, которое онъ оказываетъ, уже лежитъ основаніе его самоусовершенствованія, а также возможность безграничнаго развитія. Но идеализирующее освѣщеніе, которое распространяетъ культъ почитанія памяти прошедшихъ поколѣній, дѣйствуетъ на текущую жизнь еще другимъ способомъ. На старца, находящагося на склонѣ дней своихъ, уже падаетъ слабый лучъ почитанія, которое будетъ воздаваться послѣ его смерти. Культъ умершихъ, имѣющій своимъ источникомъ естественное чувство благочестія, дѣйствуетъ на его интенсивность посредствомъ того религіознаго оттѣнка, который онъ сообщаетъ этому чувству, укрѣпляя и возбуждая, — также и въ почитаніи живыхъ родителей, старцевъ и выдающихся своими славными качествами или своимъ положеніемъ, соплеменниковъ, — такіе аффекты, которые являются родственными съ аффектами религіозной обязанности. Эгоизмъ, оцѣнивающій каждаго только по пользѣ, какую онъ способенъ приносить другимъ, видитъ въ безпомощномъ старцѣ обузу, отъ которой онъ старается избавиться, какъ только къ этому принуждаетъ суровая нужда существованія. Гдѣ этотъ эгоизмъ вступаетъ въ борьбу съ чувствомъ благочестія, тамъ, поэтому, нерѣдко наблюдаются въ жизни первобытнаго человѣка,

рядомъ, самыя крайнія противорѣчія: безпощадная жестокость и умилительное самопожертвованіе. Но если въ этой суровой схваткѣ чувство благочестія можетъ одерживать побѣду, — а оно, какъ только миновала самая низшая ступень варварства, вездѣ одерживало эту побѣду,—то въ этомъ лежитъ одно изъ самыхъ убѣдительныхъ доказательствъ этическаго могущества тѣхъ чувствъ, которыя связываютъ человѣка съ его родомъ. Можно очень сомнѣваться въ томъ, сохраняли-ли бы за собою эти чувства то же могущество безъ религіозной примѣси, какую они получаютъ отъ культа предковъ. Если бы даже тутъ основы религіозныхъ побужденій сами были не свободны отъ эгоистическихъ примѣсей, то въ этомъ обнаружится только еще одно изъ многочисленнаго доказательства того, какъ необходимо для возможности появленія безкорыстной дѣятельности долгое предварительное подавленіе эгоистическихъ мотивовъ разнаго рода, пока, наконецъ, безкорыстная дѣятельность сама не въ состояніи будетъ одерживать верхъ, благодаря могучей цѣнности чувствованій, свойственной ей самой. Что поклоненіе предкамъ преимущественно отдавало свое почитаніе душамъ тѣхъ покойниковъ, которые при жизни выдавались добродѣтелями или своимъ положеніемъ, — это психологически само собой понятно, и имѣло, дѣйствительно, идеальное значеніе для этой формы культуры. Но личная добродѣтель и общественное положеніе,—если только не было противоположнаго опыта,—стремились внутренне соединиться между собою въ представленіяхъ живыхъ современниковъ, а тѣмъ болѣе потомства. Какъ на старцевъ, такъ и на вождей и князей, всѣ первобытные народы переносятъ, еще при ихъ жизни, долю того религіознаго почитанія, которое ожидаетъ ихъ послѣ смерти и связывается съ естественнымъ страхомъ передъ могуществомъ повелителя. Вѣдь, нерѣдко встрѣчается же обычай, въ силу котораго, еще живой предводитель скрывается отъ взоровъ своихъ подданныхъ, по крайней мѣрѣ, въ своей обыденной жизни, подобно тому, какъ навсегда скрывается отъ нихъ мертвый. Этотъ обычай,—съ умысломъ или по инстинкту,—разсчитываетъ на ту самую склонность идеализировать неизвѣстное, которой культъ предковъ обязанъ частью своего вліянія на характеръ людей. Страхъ передъ властелиномъ виденъ не исключительно въ изъявленіяхъ преданности, которыя, по своей формѣ, обнаруживаютъ непосредственное свое религіозное происхожденіе отъ молитвы и уничиженія предъ божествомъ, но иногда онъ просто переходитъ въ настоящее религіозное поклоненіе. Что отношеніе человѣка къ человѣку, помощью аффекта,

сопровождающаго такіе знаки внѣшней покорности, въ сущности, само собою превращаетъ человѣка въ бога — доказывается и другими примѣрами боготворенія императоровъ, на далеко болѣе прогрессивной ступени культуры. Оставляя въ сторонѣ такія отклоненія, нельзя отрицать того, что религіозный оттѣнокъ, который въ началѣ развитія распространился указаннымъ здѣсь путемъ на отношеніяхъ между главою и его подданными, способствовалъ не только укрѣпленію нравственнаго правового порядка, но еще содѣйствовалъ пробужденію всѣхъ тѣхъ стремленій, которыя проявляются въ безкорыстной преданности чужимъ и всеобщимъ цѣлямъ. Чувства долга и любви къ отечеству въ той формѣ, въ какой они извѣстны культурному человѣку, чужды первобытному человѣку, ибо всѣ общественныя чувства его заключены въ границахъ личной склонности или нерасположенія. Изъ чувства благоговѣнія къ родителямъ, покорности передъ предводителемъ, изъ чувства удивленія чужимъ способностямъ— могутъ только постепенно образоваться болѣе общія, соціальныя и гуманныя наклонности, которыя все же въ индивидуальныхъ случаяхъ всегда стремятся вновь къ личному воплощенію.

Изъ всѣхъ этихъ религіозныхъ воззрѣній первобытныхъ народовъ мы можемъ почерпнуть только намеки о тѣхъ вліяніяхъ, которыя оказываетъ культъ почитанія предковъ на нравственное сознаніе; зато, напротивъ, эти же вліянія выступаютъ уже совершенно ясно у тѣхъ культурныхъ народовъ, у которыхъ оставшееся религіозное воспоминаніе о предкахъ сдѣлалось выдающеюся составною частью культа и обычая.

Примѣромъ этого могутъ послужить китайцы. Религія Конфуція, по изреченію, которое приписываютъ ему самому, только собрала во едино первоначально жившія въ народѣ представленія и, по всей вѣроятности, конечно, облагородила ихъ; причемъ сдѣлала центромъ, и чуть-ли даже не самымъ исключительнымъ предметомъ культа, поклоненіе предкамъ и преимущественно отличившимся мудростью и добродѣтелью властителямъ. Полная благочестія, семейная жизнь китайцевъ, ихъ патріархальный строй государства и общества, охраненіе разъ полученныхъ обычаевъ, какъ чего-то священнаго—все это суть отраженія религіознаго воззрѣнія, трезваго, но способнаго воздѣйствовать нравственно посредствомъ энергичнаго указанія на великіе образцы добродѣтельной жизни. Подавляющій деспотизмъ и мучительная неподвижность обычая, налагающіе оковы на индивидуальную духовную свободу, составляютъ обратную сторону этого вліянія.

Изъ всѣхъ западныхъ культурныхъ народовъ ни одинъ такъ вѣрно не сохранилъ элементовъ первоначальнаго культа почитанія предковъ, какъ римляне, не смотря на многія неблагопріятныя внѣшнія вліянія. Ихъ геніи, лары (покровители семьи), пенаты и маны (тѣни усопшихъ), очевидно, суть только различные образы, въ которыхъ дифференцируется представленіе о душахъ умершихъ по отношенію ихъ къ живымъ, хотя въ нѣкоторыхъ изъ этихъ образовъ первоначальное значеніе отступаетъ передъ вторичнымъ значеніемъ—духа покровителя [1]). Древнеримская родовая гордость, съ ея свѣтлыми и тѣневыми сторонами, привязанность къ унаслѣдованнымъ нравамъ, священная строгость семейнаго союза, ослабѣвшая постепенно только подъ греческимъ вліяніемъ, высокое значеніе женщины, уваженіе къ власти отца, часто превышавшее желательную мѣру, наконецъ, вліяніе семейныхъ связей на государство и общество—вотъ внѣшнія проявленія, въ которыхъ выразилось это религіозное основаніе римской культуры. Память о предкахъ остается у римлянъ безпрерывно дѣйствующимъ этическимъ мотивомъ, еще болѣе потому, что имъ недоставало настоящаго героическаго культа, недостатокъ, который не могъ быть замѣненъ возникшимъ позднѣе искусственнымъ эпосомъ и заимствованными греческими сказаніями о герояхъ, никогда не проникавшими глубоко въ національное сознаніе [2]). Ни у какого народа, поэтому, воспоминаніе о величіи предковъ не играло такой значительной роли, какъ у римлянъ. Этотъ культъ историческихъ образцовыхъ типовъ, которые въ идеализированномъ видѣ оживаютъ въ памяти потомства, является, такимъ образомъ, естественнымъ наслѣдіемъ перешедшимъ отъ доисторическаго культа предковъ; причемъ послѣдній еще долго живетъ рядомъ съ нимъ въ своей первоначальной формѣ. Отсюда слѣдуетъ, что историческій культъ героевъ и миѳическій героическій культъ не только произошли изъ различныхъ источниковъ, но различаются и по своимъ религіознымъ основаніямъ. Историческій культъ героевъ черпаетъ свой матеріалъ изъ дѣйствительной исторіи, хотя и разукрашенной миѳически, и остается связаннымъ съ культомъ **почитанія предковъ**, основные мотивы котораго, измѣненные только исторіей и культурой, продолжаютъ на него вліять. Миѳическій культъ героевъ, напротивъ, вытекаетъ изъ **натуральнаго миѳа**, (или космическаго, т. е.

---

[1]) Preller, Römische Mythologie, 3 Aufl, 1, S 75 ff.

[2]) Preller a. a. O II S 269 ff.

очеловѣчиванія явленій природы) и если позднѣе соединяется съ историческими сказаніями, то въ немъ прежнія основныя, черты натуральнаго миѳа остаются настолько, насколько идеализирующая этическая потребность продолжаетъ дѣйствовать въ немъ въ томъ самомъ направленіи, въ какомъ она нѣкогда выражала себя въ образахъ натуральнаго миѳа.

b. Антропоморфическій натуральный миѳъ.

Натуральною миѳологіей мы называемъ не всѣ образы миѳологическаго мышленія, при которомъ предметы природы являются носителями миѳическихъ идей, а только тѣ образы, въ которыхъ самое міросозерцаніе образовывалось ради образнаго олицетворенія миѳическихъ идей. Поэтому, фетишизмъ не относится къ натуральной миѳологіи; ибо первоначальный мотивъ фетишизма всегда лежитъ въ мысли о загробной жизни, а воплощеніе духовныхъ и демоническихъ силъ во внѣшнихъ предметахъ есть только послѣдующее явленіе, при которомъ естественныя свойства предмета, дѣйствующаго волшебнымъ образомъ, пріобрѣтаютъ особое добавочное значеніе. То же самое отчасти относится къ культу предковъ и переселенію душъ, отчасти къ поклоненію животнымъ, которое находится въ связи съ фетишизмомъ, хотя при немъ большее значеніе пріобрѣтаетъ характеръ животныхъ. Отличительная особенность всего этого рода воззрѣній лежитъ въ тѣхъ представленіяхъ, которыя относятся къ будущей судьбѣ, т.-е. къ существованію послѣ смерти. Натуральный же миѳъ въ этомъ ограниченномъ смыслѣ, такимъ образомъ, имѣетъ всегда своимъ объектомъ великія явленія природы, недоступныя непосредственному человѣческому ощупыванію, или, по меньшій мѣрѣ—никогда не могущія подлежать въ своемъ цѣломъ чувственному воспріятію, таковы: небо, звѣзды, облака, громъ и молнія, дождь, земля, моря, рѣки и горы. Здѣсь, болѣе, чѣмъ гдѣ либо, исходный пунктъ образованія миѳовъ составляетъ олицетворяющая апперцепція [1]). Эти явленія природы, вслѣдствіе своего движенія и измѣнчивости, представляются непремѣнно живыми, одушевленными существами, между тѣмъ, какъ величіе и сила этихъ явленій возбуждаютъ страхъ и удивленіе человѣка. Поэтому-то миѳъ о природѣ есть предтеча позднѣйшихъ натур-философскихъ воззрѣній. Съ этою попыткой примитивнаго способа объясненія природы связываются

[1]) Перенесеніе своихъ свойствъ во внѣшній міръ. Ред.

религіозные и этическіе мотивы, имѣющіе своимъ источникомъ вышеупомянутыя чувства страха и удивленія, и уже съ раннихъ поръ служатъ поводомъ къ тому, что съ миѳологическимъ пониманіемъ природы соединяются мысли о будущей судьбѣ, какъ въ этой жизни, такъ и послѣ смерти.

Въ самыхъ древнихъ образахъ натуральнаго миѳа предметы природы сами являются существами съ сверхъ-человѣческою силой: молнія представляется сверкающею змѣей, солнце — божествомъ, мечущимъ стрѣлы — лучи, утреннія и вечернія облака — красноватыми коровами, грозовыя тучи—великанами, катающимися по небу и т. д. Понятно, что на этой ступени, значеніе нравственныхъ идеаловъ еще отступаетъ на задній планъ передъ могуществомъ непосредственнаго міросозерцанія. Если бы такихъ натуральныхъ боговъ и можно было привести въ связь съ нѣкотораго рода идеей о нравственномъ міровомъ порядкѣ, то они все же не могли сами по себѣ имѣть на человѣка личнаго вліянія, ибо были слишкомъ не похожи на него, благодаря тѣмъ качествамъ, какими ихъ изукрасила миѳическая фантазія. Отъ этого собственно зависитъ то, что у первобытныхъ народовъ, хотя и рѣдко отсутствуетъ нравственный элементъ натуральныхъ миѳовъ и, случайно встрѣчаются довольно сложные космогоническіе миѳы, но ихъ натуральные боги никогда не возвышаются до *нравственныхъ идеаловъ*, а напротивъ, благодаря тѣмъ устрашающимъ чертамъ, которыя сообщены имъ представленіемъ о губительныхъ явленіяхъ природы, они кажутся только ужасными существами; впрочемъ, такое же направленіе принимаетъ натуральный миѳъ очень часто и у культурныхъ народовъ, именно, когда этому благопріятствуютъ условія окружающей природы. Примѣромъ тому служатъ древнія семитическія религіозныя представленія въ томъ видѣ, какъ они развились въ главныя сирійскія и финикійскія жертвоприношенія и идолослуженія, изъ мотивовъ страха и ужаса, а также и изъ разсудочныхъ разсчетовъ (умилостивленія).

Такимъ образомъ, оказывается вездѣ, что *врожденное человѣку стремленіе—создавать въ своей мысли идеальный образецъ того, что онъ считаетъ добродѣтельнымъ и желательнымъ—ищетъ своего удовлетворенія въ культѣ предковъ*. Только такъ можно понять тотъ замѣчательный контрастъ между мрачнымъ ужасомъ и полнымъ любви благочестіемъ, какой мы встрѣчаемъ въ религіозныхъ воззрѣніяхъ и родовыхъ сказаніяхъ семитическихъ племенъ, едва только къ нимъ проникаютъ эти столь различные элементы

По мѣрѣ того, какъ постепенно теряется связь между натуральнымъ божествомъ и тѣмъ явленіемъ, которое считалось его воплощеніемъ, это божество становится незримымъ, но, очевидно, дополняемымъ фантазіей, двигателемъ и направителемъ явленія. Поэтому, исчезаютъ причины, въ силу которыхъ богамъ часто придавали странный животный образъ. Божество дѣлается вполнѣ человѣкоподобнымъ, и воспоминаніе о его прежнемъ существѣ сохраняется развѣ только въ отдѣльныхъ аттрибутахъ. Тѣ мотивы удивленія и страха, которые вначалѣ возбуждались въ человѣческомъ духѣ величіемъ явленій, заставляютъ теперь миѳотворящую фантазію въ увеличенномъ размѣрѣ надѣлять божество тѣми качествами, которыя ей встрѣчаются въ человѣческихъ дѣяніяхъ подобной же формы. Первобытное созерцаніе не ставитъ никакихъ границъ этой творческой дѣятельности фантазіи, а отдѣленіе божества отъ предмета природы даетъ возможность надѣлить его такими аттрибутами (свойствами), которые вовсе не требовались во время его первоначальнаго натуральнаго значенія. По мѣрѣ того, какъ этимъ путемъ забывается такое значеніе, міръ боговъ преобразовывается въ фантастически усовершенствованную копію человѣческаго міра. Если на эту копію переходятъ также слабости и недостатки людей, то и они въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ являются въ увеличенной формѣ, такъ что боги, тѣмъ не менѣе, какъ возвышенные образы того рода способности, какой цѣнится людьми, пріобрѣтаютъ тѣмъ большее значеніе, чѣмъ больше ихъ міръ похожъ на человѣческій. Человѣку уже не кажется болѣе невозможнымъ сдѣлаться самому подобнымъ богамъ; мало того, въ отдѣльныхъ случаяхъ это стремленіе является прямо, какъ требованіе, обращаемое къ человѣку. Такъ, въ Римѣ, отъ жреца Юпитера (flamen Dialis) требовали чтобы его собственная жизнь была примѣромъ высокой чистоты и святости, воплощенныхъ въ богѣ, которому онъ служилъ [1]).

Кромѣ того, въ томъ этическомъ значеніи, какое, такимъ образомъ, пріобрѣло очеловѣчиваніе божественныхъ образовъ натуральнаго миѳа, заключается столь многое изъ первоначальнаго значенія натуральныхъ боговъ, что оттѣнокъ чувствъ, оставшійся въ натуральномъ отпечаткѣ, переходитъ также и въ позднѣйшія превращенія: онъ только переносится съ чувственнаго содержанія на нравственное, въ силу того родства чувствованій, благодаря которому эстетическія воздѣйстія и проявляютъ свою власть надъ духомъ.

[1]) Preller, Römische Mythologie. I. S. 201.

Конечно, когда это случается, то первоначально не сознаютъ такого перенесенія. Но еще болѣе существуетъ нѣкотораго рода необходимость въ примитивномъ мышленіи, измѣнять свѣтлыя божества неба въ образецъ нравственной чистоты; громовыя тучи въ демона, замышляющаго несчастье и т. д. Потребность духа мыслить добрые и злые идеалы воплощенными не въ какомъ-либо одномъ образѣ, но слѣдуя различному направленію чувствъ, распредѣлять эти идеалы на многіе образы, находитъ себѣ основу въ разнообразіи явленій природы, такъ какъ каждое изъ такихъ явленій носитъ въ себѣ способность служить чувственнымъ базисомъ особыхъ этическихъ представленій. Съ другой стороны, человѣкоподобная индивидуальность видоизмѣнившихся натуральныхъ боговъ, въ извѣстной степени противодѣйствуетъ этой раздѣляющей тенденціи, ибо, хотя она и допускаетъ, чтобы въ каждомъ богѣ одна добродѣтель преобладала надъ другою но, однако, это не мѣшаетъ и другимъ качествамъ объединяться въ идеальной личности. Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ распредѣленіе качествъ въ человѣкообразныхъ богахъ возникаетъ изъ нѣкотораго рода компромисса происходящаго, съ одной стороны, между тѣмъ ближайшимъ дѣленіемъ, которое обусловлено природой и этическими потребностями, а съ другой—тѣми требованіями соединенія качествъ, которыя вызываются личнымъ единствомъ. Такъ, напримѣръ, образъ Зевеса являлся для грековъ образцомъ всѣхъ господствующихъ добродѣтелей, преимущественно же справедливости, но этотъ богъ объединялъ въ себѣ въ то же время, не говоря уже о преувеличенномъ изображеніи могущественной личности, не только высочайшую тѣлесную силу, но онъ былъ не менѣе великъ и ужасенъ въ своихъ страстяхъ. Гера, не смотря на обезображивающія примѣси, вытекшія изъ первоначальнаго натуральнаго значенія миѳа и, обусловленнаго этимъ, перенесенія человѣческихъ слабостей въ родѣ ея разнообразныхъ стычекъ съ Зевесомъ, тѣмъ не менѣе, въ нравственномъ отношеніи остается идеаломъ благородной жественности. Въ Аѳинѣ воплощается та духовная ясность и благоразуміе, соединенныя съ энергическою силой воли, благодаря которымъ она является могущественной помощницей, какъ въ битвѣ, такъ и въ дѣлахъ мира. Надъ всѣми же эллинскими богами возвышается Аполлонъ, какъ блестящій образецъ такой добродѣтели, какую грекъ считалъ достойною своихъ стремленій, въ силу чего его этическое значеніе такъ широко развѣтвляется, что трудно назвать какое-нибудь отдѣльное качество, исключительнымъ выраженіемъ котораго служила

бы его личность. Тѣмъ ярче выступаетъ его вообще религіозно-нравственное значеніе въ томъ культѣ, носителемъ котораго онъ является, а также въ томъ вліяніи, какое этотъ культъ оказывалъ на пиѳагореизмъ [1]), а черезъ него на всю позднѣйшую философію.

Было бы интересно, хотя и не относится къ настоящей задачѣ, прослѣдить за тѣми различіями миѳа, въ которыхъ сама собою обнаруживалась разность этическихъ началъ характера у самыхъ близкородственныхъ народовъ. Какъ, напримѣръ, далеко отстоитъ хотя и возвышенная, но вытекшая, очевидно, изъ мрачныхъ, возбуждающихъ страхъ, чертъ, миѳологія индійцевъ отъ многосторонняго, но въ своей сущности жизнерадостнаго міровоззрѣнія, отразившагося въ божественныхъ образахъ грековъ! Какъ отличенъ, не смотря на общность первоначальныхъ натуральныхъ

---

[1]) Пиѳагореизмъ есть ученіе философское и соціальное, съ религіознымъ оттѣнкомъ; основателемъ его считаютъ знаменитаго математика и философа, Пиѳагора, извѣстнаго между 540 — 500 г. до Р. Х.; онъ родился на островѣ Самосѣ, а затѣмъ переселился въ Кротонъ (въ Нижн. Италіи), гдѣ и основалъ Пиѳагорейскій союзъ. Представители этого союза, его ученики (пиѳагорейцы), были очень многочисленны; они составляли нѣчто въ родѣ особой церкви или нравственно-соціальнаго учрежденія, въ которое принимали послѣ долгаго искуса и испытанія. Говорятъ, напримѣръ, что въ числѣ испытаній было молчаніе въ теченіи многихъ лѣтъ. Пиѳагору приписывали раздѣленіе добродѣтели на двѣ различныя вѣтви — быть справедливымъ и дѣлать добро. (Τό τε ἀληθεύειν καὶ τὸ εὐεργετεῖν). Вся школа Пиѳагора ставила одною изъ руководящихъ добродѣтелей — цѣломудріе и даже стремилась къ созданію монастырской системы. До какой степени у пиѳагорейцевъ было идеально представленіе о богахъ, доказываетъ разсказъ, находящійся у Діогена Лаэрта, что будто бы Пиѳагоръ говорилъ, что видѣлъ Гезіода и Гомера въ аду, перваго, привязаннымъ къ мѣдному столбу, а втораго, сидящаго на деревѣ, окруженномъ змѣями, и все это за то, что они сочиняли басни о богахъ. (Lecky. History of European Morals. I, 161). По словамъ Luctantius'а, Пиѳагоръ такъ опредѣлялъ божество: это есть духъ, который разливается по всѣмъ частямъ міроваго цѣлаго, и изъ него получаетъ животную жизнь все, что рождается (Ibid. стр. 162). Ему приписывали проповѣдь милосердія къ животнымъ, чѣмъ, вѣроятно, объясняется и то, что его ученики, какъ говорятъ, не употребляли мяса. Къ числу предписаній школы относилась ежедневная самоисповѣдь, передъ отходомъ ко сну. Это ученіе имѣло послѣдователей и въ Римѣ, между прочимъ Сенеку.

Замѣчательно, что Шлоссеръ, съ своимъ позитивнымъ умомъ, видѣлъ въ пиѳагорейцахъ только мистиковъ, причемъ появленіе мистицизма объяснялъ вообще и въ данномъ случаѣ въ особенности пресыщеніемъ и изнѣженностью, ударившимися въ обратную крайность. Если бы это было такъ, то у Пиѳагора не было бы такихъ отчаянныхъ враговъ, о какихъ повѣствуетъ легенда, будто бы онъ умеръ при пожарѣ дома, подожженнаго нѣкіимъ Клеономъ.

Ред.

основъ, римскій Юпитеръ отъ эллинскаго Зевеса! Каждый народъ,—какъ выразился древній недругъ миѳовъ, Ксенофанъ—приписываетъ своимъ богамъ свои собственные добродѣтели и недостатки. Однако, гдѣ человѣкъ переноситъ на боговъ то, что онъ считаетъ достойнымъ похвалы среди людей, тамъ его богъ олицетворяетъ человѣка не такимъ, каковъ онъ дѣйствительно есть, а такимъ, какимъ онъ желаетъ, чтобы онъ былъ; такимъ образомъ, изображеніе, которое вначалѣ человѣкъ создаетъ самъ, дѣлается для него образцомъ, соревнуя которому, онъ стремится къ совершенствованію.

Не только добродѣтели, но также слабости и пороки, сообразно съ стремленіемъ человѣка объектировать все, что есть въ немъ самомъ, воплощаются въ натуральныхъ богахъ, считаемыхъ человѣкоподобными; этому способствуютъ также условія, лежащія въ чувственномъ характерѣ эмоцій первоначальнаго натуральнаго миѳа. Смѣна дня и ночи, зимы и лѣта, затемненіе неба грозовыми тучами, разрушающая сила огня, палящій зной тропическаго солнца и другіе аналогичные мотивы—повсюду напрашиваются сами на то, чтобы служить внѣшнею точкой опоры для этической потребности въ объективномъ воплощеніи мрачнаго настроенія духа или аффектовъ (душевныхъ порывовъ), связанныхъ съ зломъ и безнравственностью. Типическій примѣръ этого рода представляютъ именно тѣ представленія, которыя произошли изъ борьбы свѣта съ тьмою и которыя получили свое крайнее развитіе въ миѳологіи древнихъ иранцевъ [1]). На первый взглядъ можетъ показаться вреднымъ для этическаго содержанія религіозныхъ воззрѣній, что они иногда заключаютъ въ себѣ не только положительный идеалъ добродѣтели, но и отрицательный идеалъ порока; однако, на самомъ-то дѣлѣ, это есть развитіе путемъ противоположенія особенно сильныхъ доказательствъ въ пользу нравственнаго начала, ибо оно укрѣпляется борьбой этихъ противоположностей. Идеалъ добродѣтели, какъ всякое проявленіе чувствованій, расширяется и становится содержательнѣе вслѣдствіе своего контраста со зломъ. Этотъ дуализмъ иранскихъ религіозныхъ представленій не утратилъ и до сихъ поръ своего этическаго значенія. Но теперь этотъ дуализмъ выступаетъ, какъ и въ первоначальномъ миѳѣ, въ тѣсной связи съ позже опредѣлившимся представленіемъ о возмездіи, вытѣсняющемъ отчасти идею прав-

---

[1]) Богъ свѣта Ормуздъ и богъ тьмы Ариманъ, получившіе затѣмъ нравственное значеніе боговъ добра и зла. Ред

ственнаго идеала мыслью о нравственномъ міропорядкѣ, которая тоже уже обрисовывалась рядомъ съ нимъ въ натуральномъ миѳѣ.

с. Культъ героевъ.

По мѣрѣ того, какъ натуральные боги постепенно отдѣляются отъ явленій природы, въ которыхъ они первоначально считаются воплощенными, они вступаютъ въ болѣе тѣсную связь съ человѣческою жизнью и ея отношеніями. Они принимаютъ участіе въ человѣческихъ интересахъ, они сражаются вмѣстѣ съ бойцами, они становятся богами покровителями извѣстныхъ городовъ и странъ, извѣстныхъ профессій и занятій, имъ нравятся земныя женщины,—и, такимъ образомъ, кладется основаніе роду полубоговъ, отъ которыхъ любятъ считать свое происхожденіе, еще въ позднѣйшее время, всѣ выдающіеся своимъ родомъ и властнымъ положеніемъ. Этимъ совершается переходъ отъ натуральнаго миѳа къ сказаніямъ о герояхъ. Здѣсь миѳъ и исторія все болѣе и болѣе сливаются; причемъ натуральный миѳъ отчасти получаетъ историческое положеніе, отчасти же историческимъ фактамъ приписываются черты прежде существовавшаго натуральнаго миѳа, или же они поэтически раскрашиваются въ произведеніяхъ свободной, миѳотворящей фантазіи.

Такимъ образомъ, миѳологическое мышленіе постепенно оставляетъ настоящую область натуральнаго миѳа,—т.-е. самую природу, которая дѣлается предметомъ научнаго изслѣдованія,—миѳотворящее мышленіе направляется отчасти на то, что останется для человѣка вѣчною загадкой, т.-е. на его будущность и перемѣны судьбы, а отчасти на изгладившіяся изъ памяти начала его происхожденія и исторіи. Такимъ образомъ, натуральные боги въ концѣ концевъ пріобрѣтаютъ отчасти характеръ боговъ судьбы (судьба, фатумъ и т. д.), отчасти же превращаются въ національныхъ героевъ и основателей городовъ (Ромулъ и Ремъ, и т. п.). Въ обоихъ этихъ направленіяхъ могутъ содѣйствовать этой перемѣнѣ взглядовъ, никогда совершенно не исчезающіе,—культъ предковъ и вѣра въ демоновъ. Достойно замѣчанія вообще, что въ Греціи, какъ и въ Римѣ, прямое отношеніе героическаго періода къ культу почитанія умершихъ принадлежитъ только позднѣйшему времени, которому было совершенно чуждо начало этого миѳологическаго развитія и которое уже въ существенномъ было зависимо отъ вліянія восточныхъ религіозныхъ воззрѣній [1]).

(1 Cp. Preller Gr. Mythologie II S. 7, Röm. Mythol. II, S. 425.

Вышеупомянутыя превращенія миѳовъ въ якобы историческія сказанія и смѣшеніе ихъ съ дѣйствительною исторіей имѣетъ огромнѣйшее значеніе для сохраненія миѳическаго элемента въ мышленіи. Вѣра въ героевъ продолжается гораздо дольше вѣры въ настоящихъ боговъ. Зевсъ и Апполонъ, Гера и Аѳина сдѣлались уже сомнительными предметами почитанія, когда подвиги Тезея, Пелопидовъ, Одиссея еще считались историческою дѣйствительностью. Отчасти это есть обратное перенесеніе сверхъ—человѣческаго на человѣческія отношенія, болѣе непосредственнѣйшее сведеніе поступковъ на человѣческіе мотивы, частью же—смѣшеніе съ событіями и личностями дѣйствительной исторіи, которыя сообщаютъ героическому сказанію большую достовѣрность, а черезъ это и большую силу сопротивленія противъ разлагающихъ вліяній философскаго мышленія и всякаго иного измѣненія воззрѣній. При этомъ искусномъ прилаживаніи (на что особенно щедры нѣмецкія героическія сказанія) историческихъ ланшафтовъ и личностей къ миѳологическому матеріалу, элементы котораго ясно указываютъ на какой-нибудь одинъ натуральный миѳъ, миѳообразующее сознаніе слѣдуетъ стремленію къ болѣе живому представленію предметовъ, а этимъ путемъ, само того не сознавая, приспособляетъ миѳическій матеріалъ къ измѣнившимся потребностямъ сознанія.

При этомъ миѳъ двумя способами превращается въ якобы настоящую быль: частью, такимъ образомъ, что миѳическое содержаніе, заимствованное изъ первобытнаго воззрѣнія на природу, принимаетъ болѣе разсудочный характеръ, вслѣдствіе сплетенія съ историческими фактами; частью же, наоборотъ, дѣйствительное историческое происшествіе разукрашается и видоизмѣняется миѳическими прибавками. Первое изъ этихъ преобразованій первобытнѣе; за то второе больше удерживается: оно даже въ эпохи, освѣщенныя свѣтомъ исторіи, является источникомъ возникновенія новыхъ сказаній и свидѣтельствуетъ этимъ, что творческая сила человѣческой фантазіи, создающей миѳы, никогда не угасаетъ вполнѣ.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ, представленія, связанныя съ героическимъ культомъ, оказываютъ своеобразныя и прочныя этическія вліянія, въ которыхъ получаютъ полное осуществленіе многія стороны религіозной жизни, еще весьма мало развитыя на ступени космическаго (или натуральнаго) миѳа. Мысль, что боги суть идеальные образцы человѣческихъ стремленій, получаетъ здѣсь впервые полное значеніе, по-

средствомъ «очеловѣченія» героическихъ образовъ и посредствомъ устраненія всѣхъ элементовъ, относящихся къ мировому порядку и связанныхъ съ понятіемъ о сверх-человѣческихъ свойствахъ божествъ. Можно сказать, что натуральный (космическій) миѳъ могъ развить эту мысль собственно лишь настолько, насколько въ немъ божества сами уже по своей идеѣ способны перейти въ героевъ. Такимъ образомъ, въ героическихъ сказаніяхъ стремленіе этической идеализаціи проявляется впервые съ такою ясностью, что уже въ древности философія не разъ пользовалась этими указаніями, чтобы посредствомъ образа героя и воспоминанія его поступковъ либо дать общедоступное воплощеніе нравственнаго идеала, либо внушить отдѣльные нравственные принципы. Въ то время, какъ философы возставали противъ натуральныхъ (космическихъ) божествъ, вслѣдствіе приписываемыхъ этимъ божествамъ безнравственныхъ аттрибутовъ, обильно расточаемыхъ поэтическою фантазіей, — тѣ же философы при случаѣ одобряли культъ героевъ, какъ дѣйствительное средство нравственнаго совершенствованія путемъ подражанія, что и служитъ весьма краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ, какъ значительной жизненности этихъ миѳологическихъ образовъ, такъ и ихъ этической цѣнности.

Прежде всего, эти свойства весьма явно выступаютъ въ главномъ образѣ греческихъ героическихъ сказаній — Гераклѣ или Геркулесѣ. Въ Геркулесѣ слились различныя мѣстныя божества и даже чужеземные миѳическіе элементы; но эллинскій національный духъ постоянно и повсюду творилъ изъ этого героическаго первообраза то, что ему всегда казалось наиболѣе великимъ и достойнымъ удивленія. Съ этимъ соединена черта, первоначально, по всей вѣроятности, возникшая изъ космическаго миѳа, но впослѣдствіи получившая особенное этическое значеніе: Геркулесъ изображается, какъ герой, трудящійся, страдающій, измученный несчастіями и преслѣдованіями, но бодрый во всѣхъ несчастіяхъ: его добродѣтель въ концѣ концовъ вознаграждается тѣмъ, что онъ принимается въ сонмъ боговъ. Такимъ образомъ, въ миѳѣ о Геркулесѣ отражается взглядъ на жизнь, вполнѣ серьезно относящійся къ самой жизни и къ ея задачамъ, но, вообще говоря, радостный и полный надежды. Геркулесъ — не удрученный страдалецъ, гибнущій подъ возложеннымъ на него бременемъ безъ помощи свыше: это мощный герой, помогающій себѣ самъ своею силой и выносливостью. Кромѣ того, этотъ жизненный образъ настолько многостороненъ, что всякая эпоха

и почти всякое этическое направленіе можетъ взять изъ него кое-что, или же вложить въ него то, что представляется ему самому идеаломъ. Атлеты греческихъ гимназій и олимпійскіе борцы уважали въ Геркулесѣ образецъ мужественной силы и всепобѣждающаго героизма; для софистовъ, изобрѣвшихъ басню о перепутьи, которое встрѣтилось Геркулесу въ началѣ его странствованій, этотъ герой является примѣромъ мудрой осторожности и разсудительности; наконецъ, циники и стоики видѣли въ немъ идеалъ мудреца, презирающаго страданія и предпочитающаго трудъ и лишенія жизненнымъ наслажденіямъ.

Помимо этого стремленія приписать одной идеальной личности все вообще достойное похвалы, героическій культъ обнаруживаетъ также распредѣленіе нравственныхъ качествъ, играющее важную роль въ процессѣ классификаціи «очеловѣченныхъ» космическихъ божествъ. Примыкая къ космической основѣ героическаго миѳа, эта классификація становится, вмѣстѣ съ тѣмъ, средствомъ поставить различныхъ героевъ во взаимныя столкновенія и придать, такимъ образомъ, героическимъ сказаніямъ историческую жизнь, которая весьма вліяетъ на сплетеніе миѳа съ дѣйствительною исторіей. Стоитъ вспомнить только распредѣленіе ролей между героями цикла сказаній о Троѣ или въ сказаніяхъ о Нибелунгахъ! Образы Ахиллеса и Одиссея, Зигфрида и Хагена, являясь, повидимому, намѣренно подобранными контрастами, тѣмъ не менѣе, каждый въ своемъ родѣ представляютъ извѣстный идеальный характеръ. Быть можетъ, эпическое творчество много способствовало жизненности этихъ контрастовъ; но при этомъ оно все же слѣдовало импульсамъ, заимствованнымъ отъ народнаго преданія, подобно тому, какъ это послѣднее, въ свою очередь, возникло путемъ превращенія натуральныхъ міровоззрѣній въ нравственные контрасты — превращенія, предшествующаго болѣе сознательному составленію сказаній. Такимъ образомъ, и здѣсь миѳическій матеріалъ пріобрѣтаетъ свою этическую цѣнность посредствомъ первобытныхъ чувствованій, которыя возникаютъ изъ отношеній существующихъ между человѣческою дѣятельностью и внѣшнею природой.

Въ образахъ героевъ нравственныя воззрѣнія народа проявляются еще яснѣе, чѣмъ въ божествахъ. Даже получивъ человѣческій образъ, боги остаются чѣмъ-то весьма удаленнымъ отъ человѣка. Не только гнѣвъ ихъ, но и милость, человѣкъ испытываетъ, какъ судьбу, которой онъ долженъ благоговѣйно покоряться. Это чувство благоговѣнія нашло у грековъ образное

выраженіе въ миѳѣ объ ужасныхъ послѣдствіяхъ, испытанныхъ Танталомъ именно вслѣдствіе слишкомъ близкаго общенія съ богами. Иное дѣло герои, хотя ихъ собственное происхожденіе производится отъ божествъ, они живутъ между людьми, какъ люди, и оставляютъ потомство, въ числѣ котораго находятся многіе современники возникновенія миѳа. Они являются достижимыми идеалами человѣческихъ добродѣтелей, значеніе, которое съ избыткомъ вознаграждаетъ за потерю величія по сравненію съ богами; кромѣ этого преимущества, имѣетъ вѣсъ еще другое: въ историческую истинность героическихъ образовъ вѣрятъ болѣе глубоко и поэтому болѣе продолжительно, чѣмъ въ истинность самихъ боговъ.

Но и героическіе миѳы имѣютъ свою эпоху, по истеченіи которой они, хотя и продолжаютъ жить въ народныхъ сказаніяхъ, но мало по малу теряютъ моральное вліяніе, присущее имъ вслѣдствіе идеальнаго значенія героевъ.

Причины этого упадка заключаются частью въ постоянной смѣнѣ миѳологическихъ представленій, частью (и главнымъ образомъ) въ перемѣнѣ нравственныхъ воззрѣній. Героическій культъ не можетъ пережить на долгое время паденія космической миѳологіи. Вскорѣ оказывается, что онъ черпаетъ свою силу все же единственно изъ этой послѣдней, и что герой, по исчезновеніи скрывающагося за нимъ божества, превращается либо вполнѣ въ человѣка, въ вымышленную личность историческаго характера, либо становится пугаломъ народнаго суевѣрія, наводящимъ страхъ на дѣтей и на трусовъ, но теряющимъ вполнѣ свое этическое значеніе. Между тѣмъ, и сама моральная жизнь становится иною. Герой есть идеалъ грубой эпохи, въ которой еще жива нѣкоторая доля стихійной космической силы, нѣкогда воплотившейся въ героическомъ миѳѣ. Въ теченіи нѣкотораго періода времени еще удается приноровить героическій образъ къ измѣнившимся воззрѣніямъ, но, наконецъ, эти попытки терпятъ неудачу; изъ новыхъ нравственныхъ потребностей возникаетъ новое религіозное міросозерцаніе, которое съ успѣхомъ ведетъ борьбу съ остатками космической миѳологіи. Но и эти культурныя религіи, возникшія описаннымъ способомъ, не терпятъ недостатка въ личномъ идеалѣ. Точнѣе, онъ принимаетъ въ этомъ случаѣ форму, наиболѣе дѣйствительную съ этической точки зрѣнія, ткkъ какъ связывается съ историческою личностью, обладающею необычайнымъ нравственнымъ величіемъ. Конечно, и въ этомъ случаѣ образъ ея можетъ подвергнуться миѳической переработкѣ.

d. Идеалъ этическихъ религій.

Наши предъидущія разсужденія показали, что ни одно религіозное міросозерцаніе не лишено вполнѣ этическихъ элементовъ. Мотивы религіознаго чувства такъ родственны нравственнымъ мотивамъ, что полное раздѣленіе тѣхъ и другихъ невозможно. Но космическая религія, будучи тѣсно связана съ миѳическимъ содержаніемъ, вытекающимъ изъ многихъ вполнѣ разнородныхъ источниковъ, содержитъ нравственный элементъ лишь какъ одну составную часть, наряду со многими другими, которыя частью даже могутъ стоять въ противорѣчіи съ нравственностью. Терминъ этическія религіи мы принимаемъ поэтому, въ противоположность къ предъидущимъ формамъ, для такихъ религіозныхъ воззрѣній, въ которыхъ съ самаго начала нравственные мотивы являются исключительными или, по крайней мѣрѣ, настолько господствующими, что остальные обладаютъ лишь второстепеннымъ значеніемъ. Въ этомъ смыслѣ, понятія «этическая религія» и «культурная религія» совпадаютъ между собою. Дѣйствительно, натуральныя (космическія) религіи возникаютъ всюду на почвѣ тѣхъ первобытныхъ міросозерцаній и воззрѣній на жизнь, въ которыя народъ вложилъ—какъ свое пониманіе явленій природы и ея превращеній, такъ и взглядъ на нравственныя качества человѣка. Космическая религія никогда не была продуктомъ единоличнаго творчества, хотя отдѣльные поэты и доисторическіе мыслители и могли содѣйствовать ея выработкѣ. Культурная религія всегда исходила отъ одной творческой религіозной личности. Не то, чтобы она при этомъ могла обойтись безъ связи съ воззрѣніями и стремленіями, господствующими въ данную эпоху. Но въ космической религіи эти послѣднія вполнѣ господствуютъ, воспринимая въ себя все, что можетъ присоединить отдѣльная личность къ общему достоянію идей и что само по себѣ не есть самостоятельная собственность отдѣльнаго лица. Напротивъ, въ культурной религіи лишь ея основатель (высказавшій въ ней то, что вліяло на другихъ въ болѣе смутной формѣ) придаетъ ей впервые ея энергическое и ясное выраженіе, въ которое переходитъ его личность, переходитъ, не смотря на связь съ современностью и со средой, во всей своей индивидуальной опредѣленности.

Но какъ въ космическихъ религіяхъ религіозный и этическій элементъ постепенно стремятся освободиться отъ миѳическихъ составныхъ частей, хотя никогда не освобождаются отъ нихъ вполнѣ,

такъ и обратно, рано или поздно этическая религія также сливается съ миѳическими элементами, либо такъ, что они переходятъ въ нее изъ раньше существовавшаго космическаго миѳа, либо такимъ образомъ, что они вновь возникаютъ помощью никогда не иссякающей силы творческой фантазіи. Большею частью оба эти вліянія—передача и новообразованіе миѳа—существуютъ одновременно. Такъ, легенда о Буддѣ восприняла изъ давно ставшаго непонятнымъ индусскаго космическаго миѳа столь многія черты, что новѣйшіе миѳологи стремились превратить самого Будду въ героя солнечнаго миѳа [1]). Главнымъ мотивомъ такихъ вторичныхъ миѳическихъ образованій является личность самого основателя религіи: творческая фантазія окружаетъ его образъ цикломъ сказаній, который имѣетъ, обыкновенно, главною цѣлью возвысить этическую цѣнность этого идеальнаго образа. Гдѣ не доставало такой единичной центральной личности, и гдѣ, какъ напримѣръ, въ браманизмѣ, основателемъ этической религіи являлось цѣлое жреческое сословіе, тамъ этическая форма возникала единственно путемъ постепеннаго философскаго преобразованія и перетолкованія первоначальной космической религіи, и переходъ къ чистому этическому міросозерцанію въ этомъ случаѣ принадлежитъ уже не религіи, а философіи. Сверхъ того, здѣсь совершенно отсутствуетъ тотъ важный этическій факторъ личнаго нравственнаго идеала, который неразрывно связанъ съ существованіемъ единоличнаго основателя религіи.

Въ трехъ величайшихъ культурныхъ религіяхъ, въ ученіи Конфуція, въ буддизмѣ и въ магометанствѣ находитъ свое полное выраженіе эта идея нравственной личности, въ которой находится центральный пунктъ цѣлаго религіознаго міросозерцанія и которая въ то же время является высочайшимъ образцомъ нравственной жизни. Идеалъ, который проявился односторонне, и поэтому неполно, въ героическомъ культѣ древнихъ народныхъ религій, здѣсь сосредоточивается въ одной опредѣленной исторической лич-

---

[1]) Сравн. Oldenberg, Buddha, стр. 73 и слѣд. Наши русскіе миѳологи, какъ Аѳанасьевъ, Сабининъ, Безсоновъ, а также историки, какъ Соловьевъ, Бестужевъ-Рюминъ и другія утверждаютъ единогласно, что, напримѣръ, на св. Власія народъ перенесъ качества языческаго Волоса, покровителя воловъ и животныхъ, что крашеніе яицъ, блины и мн. др. формы празднованія—взяты у язычества (Ср. Бестужева-Рюмина: «Русская Исторія», т. I, гл. I, стр. 14, 19 и др.), а также относительно пѣсни о Егоріи, П. А. Безсонова: «Калики перехожія», II, 293—524. О Волосѣ у Соловьева (Ист. I, 79), у Сабинина: «Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія», ч. XI и т. д. Ред.

ности, образъ которой, конечно, можетъ быть значительно искаженъ легендою, но которая оставила въ исторіи настолько ясные нравственные слѣды, что этимъ нисколько не умаляется цѣнность ея дѣйствительности, превосходящей всѣ фантастическіе образы миѳологіи. Дѣла героевъ можетъ придумать каждый поэтъ; но ученія творцовъ религіозныхъ системъ являются, недоступнымъ подлогу, свидѣтельствомъ существованія этихъ личностей, обладавшихъ высочайшею нравственно-религіозною интуиціей. Здѣсь для вѣрующихъ представляется полное совпаденіе слова и дѣла, что придаетъ этимъ пророкамъ или посредникамъ между Богомъ и нуждающимся въ помощи человѣчествомъ ихъ огромное идеальное значеніе.

Само собою разумѣется, что можетъ существовать лишь одинъ наивысшій идеалъ, такъ какъ подраздѣленіе цѣнности вообще уменьшаетъ самую цѣнность. Нравственный идеалъ, если онъ долженъ оказывать вліяніе, долженъ быть личнымъ и обставленнымъ всѣми свидѣтельствами дѣйствительности: это слѣдуетъ изъ существа нравственныхъ представленій, которыя своимъ центральнымъ пунктомъ имѣютъ дѣйствующую личность человѣка. Наконецъ, въ идеальной нравственной личности слово и дѣло вполнѣ гармонируютъ между собою: это зависитъ отъ того участія нравственной жизни въ образѣ мыслей и поступковъ, которое позволяетъ намъ опредѣлить цѣнность нравственнаго характера также и по обычному согласію мыслей съ поступками.

Какъ въ героическомъ культѣ мы видимъ необходимый продуктъ развитія политеистической миѳологіи природы, такъ же точно нравственный идеалъ человѣчества, воплощенный въ одной могучей личности, находится въ соотвѣтствіи съ монотеизмомъ, очищеннымъ этически.

Наконецъ, христіанство даетъ этой идеѣ наивысшее выраженіе, освобожденное отъ всякихъ миѳологическихъ примѣсей.

3. Религія и нравственный міровой порядокъ.

а) Представленія о загробной жизни.

Идея, что боги являются виновниками идеальнаго нравственнаго міроваго порядка, развивалась мало по малу изъ различныхъ элементовъ миѳологическаго мышленія. Къ числу важнѣйшихъ изъ этихъ элементовъ принадлежатъ представленія о продолженіи существованія души послѣ смерти. Возникая первоначально изъ самостоятельныхъ мотивовъ, и поэтому, не имѣя никакого отно-

шенія къ этическимъ воззрѣніямъ, мало по малу эти элементы вступали въ тѣснѣйшую связь съ этическими идеями, являясь главною основой понятій о нравственномъ міровомъ порядкѣ и представленій о возмездіи. На позднѣйшей ступени развитія легко можетъ показаться, что единственною движущею пружиной этихъ представленій является мысль о загробномъ существованіи. Но хотя, возникнувъ однажды, эта мысль служитъ къ сохраненію идеи возмездія и ея позднѣйшихъ разновидностей, тѣмъ не менѣе, однимъ изъ лучшихъ свидѣтельствъ разнородности корней религіознаго чувства служитъ то обстоятельство, что упомянутые элементы первоначально были вполнѣ раздѣльны, и лишь впослѣдствіи, взаимно подкрѣпляясь и усиливаясь, слились въ одну равнодѣйствующую.

Первобытное воззрѣніе о душѣ состоитъ въ томъ, что она есть чувственное существо, хотя и отдѣлимое отъ тѣла. Такое первобытное воззрѣніе на душу, какъ на что-то матеріальное, носитъ слѣды наивнаго матеріализма и имѣетъ два источника, проникающіе также и въ начальныя эпохи философіи: это—явленія смерти и сна. Впечатлѣніе жизни, исчезающей съ послѣднимъ вздохомъ, является здѣсь основнымъ элементомъ, что ясно еще теперь изъ названій духа (отъ дыханія), существующихъ въ различнѣйшихъ языкахъ. Нѣмецкое Geist, латинское animus spiritus, греческое ψυχή, древне-еврейское ruach — всѣ эти слова указываютъ на представленіе того, какъ съ послѣднимъ дыханіемъ улетаетъ духъ, покидая тѣло [1]). Еще и теперь народное суевѣріе представляетъ душу въ видѣ дуновенья вѣтра, дыма, облачка или пара [2]). Дальнѣйшее преобразованіе этихъ идей связывается съ сновидѣніями. Душа есть тѣнь, видимая глазу, но ускользающая отъ осязанія. Во снѣ душа иногда покидаетъ тѣло и продолжаетъ свои странствованія въ видѣ бабочки, мыши или змѣи [3]); точно также, послѣ смерти она иногда воплощается въ животныхъ, именно въ такихъ, которыя возбуждаютъ трепетъ своими быстрыми движеніями, внезапнымъ появленіемъ и исчезновеніемъ, откуда являются впечатлѣнія, близ-

[1]) Geist, см. Hildebrand въ словарѣ Grimm'a IV, стр. 2623. Еврейское ruach см. Gesenius Handwörterbuch 797. Для другихъ языковъ см. F. A. Carus: Gesch. der Psychologie Nachgelassene Werke III, 51. Происхожденіе нѣмецкаго Seele неясно. Сравн. Kluge: etym. Wörterbuch, 313.

[2]) У славянъ ее представляютъ также въ видѣ бабочки (въ Ярославской губ. «душичка»), огня, дыма. Ред.

[3]) Grimm Deutshe Mythologie 4 изд. 905.

кія къ чувству, внушаемому смертью; ясно, что подобныя представленія даютъ точки опоры для позднѣйшихъ однородныхъ съ ними идей о переселеніи душъ. Но для господствующаго развитія представленій, эта вѣра въ воплощенія души въ звѣрей и даже въ безжизненные предметы, играетъ лишь сравнительно второстепенную и скоропреходящую роль. Мысль о живыхъ продолжаетъ вліять такъ могущественно, что постоянно сообщаетъ свой образъ душамъ усопшихъ.

Такимъ образомъ, какъ представленія, связанныя съ мыслями о самостоятельности души отъ тѣла, стремились имѣть значеніе скорѣе нѣкотораго сорта объясненія, чѣмъ быть способомъ выраженія какого-либо нравственнаго воззрѣнія, также точно и тѣ первобытныя представленія, связанныя съ идеей самостоятельности души, которыя относились къ способу ея существованія послѣ смерти, возникали по большей части независимо отъ нравственной потребности. Конечно, здѣсь потребность объясненія, для которой сверхъ-опытная сторона смерти и сна оставляла болѣе незначительное мѣсто, тотчасъ отступала на второй планъ передъ чувствованіями, которыми полонъ каждый человѣкъ, частью въ силу воспоминаній о своемъ покойникѣ, частью благодаря мыслямъ о своей собственной смерти. Гдѣ преобладаютъ первыя, т.-е. воспоминанія объ умершемъ, тамъ и представленія о будущей его жизни смѣшиваются непосредственно съ тою печалью, которую чувствуетъ оставшійся въ живыхъ отъ перенесенной потери. Такимъ образомъ вполнѣ понятно, что любившій жизнь грекъ представляетъ себѣ Гадесъ (царство смерти) мрачнымъ мѣстомъ безрадостнаго бытія. Гдѣ, наоборотъ, преобладаетъ второе, т.-е. чувство и стремленія человѣка обращены съ тревожнымъ ожиданіемъ къ тому невѣдомому, которое ждетъ его самого послѣ смерти, тамъ, по большей части, страданіямъ здѣшней жизни противополагается загробная жизнь, въ видѣ непрерывнаго ряда такихъ наслажденій, которыми бѣдна действительность для жаждущихъ чувствъ. Такимъ образомъ, индѣецъ, ведущій суровую, полную лишеній охотничью жизнь, мечтаетъ о роскошныхъ охотничьихъ мѣстахъ на далекомъ западѣ, гдѣ духи умершихъ ведутъ жизнь утопающую въ изобиліи [1]).

---

[1]) Славяне считали точно также мѣстопребываніе душъ умершихъ радостною областью вѣчнаго солнца; въ этой странѣ (Ирій, Буянѣ) царствуетъ вѣчное лѣто, здѣсь вѣчная зелень, сюда улетаютъ на зиму птицы, здѣсь хранятся сѣмена, приносимыя на землю (Котляревскій, 198—204. Афанасьевъ, II, 137—141, Срезневскій и др.). По этому поводу Бестужевъ-Рюминъ

Такимъ же образомъ, германецъ, привыкавшій къ борьбѣ и труду въ своихъ дремучихъ лѣсахъ, думалъ, что героевъ ожидаетъ вѣчное блаженство въ Вальгаллѣ, гдѣ жизнь проходитъ въ пиршествахъ и веселыхъ боевыхъ играхъ [1]). Но по скольку собственныя надежды и опасенія имѣютъ, такимъ образомъ, преобладающую роль въ представленіяхъ о загробной жизни — по стольку же въ нихъ въ то же время лежитъ идея о загробномъ возмездіи.

По отношенію къ своему содержанію, представленія о будущей жизни распадаются опять-таки на два ряда идей, — низшій, связанный съ непосредственнымъ впечатлѣніемъ смерти и ея предвѣстниковъ, и высшій, обращенный къ дальнѣйшимъ судьбамъ души, которыя рисуются фантазіей по возможности независимо отъ непосредственныхъ явленій земной жизни. Оба эти ряда, большею частью, хотя и не во всѣхъ случаяхъ, находятся въ связи съ вышеупомянутыми двумя главными мотивами этихъ представленій (воспоминанія о покойникѣ и мысли о собственномъ будущемъ). Тамъ, гдѣ преобладаетъ мотивъ воспоминанія, господствующею формой является первый рядъ воззрѣній. Согласно съ нимъ, души остаются въ тѣхъ же мѣстахъ, гдѣ были при жизни, или, по крайней мѣрѣ, по близости [2]). Либо самый трупъ считается продолжительнымъ мѣстопребываніемъ души: представленіе, которому, очевидно, обязанъ своимъ началомъ возникшій во многихъ мѣстахъ обычай сохраненія труповъ; либо души усопшихъ переходятъ, какъ уже упомянуто, во внѣшніе предметы, въ животныхъ и даже въ неодушевленные предметы, либо, наконецъ, душа представляется витающею надъ живыми невидимо, или видимою лишь ночью, въ формѣ страшнаго призрака... Что всѣ эти представленія находятся въ соотношеніи

замѣчаетъ: «То же значеніе могло въ началѣ имѣть и «пекло», и только впослѣдствіи, отчасти подъ вліяніемъ развившагося нравственнаго чувства, требовавшаго наказанія злыхъ, отчасти, можетъ быть, подъ вліяніемъ христіанства, получило значеніе ада». Интересно, что это мнѣніе нашего маститаго историка (а также и Котляревскаго, стр. 204) совершенно сходится со взглядомъ Вундта, излагаемымъ ниже.

Ред.

[1]) Grimm, Deutsche Mithologie, 682 и слѣд.

[2]) Это вѣрованіе было и у славянъ, вслѣдствіе чего и до сихъ поръ на масляницѣ выставляются за окно блины для умершихъ, что лучше всего свидѣтельствуетъ,—говоритъ Бестужевъ-Рюминъ—«о матеріальномъ представленіи нашихъ предковъ». (Рус. Ист. стр. 25). Ср. у А. С. Терещенки: «Бытъ рус. нар. VII», 330.

Ред.

съ культомъ предковъ, который самъ возникаетъ изъ точно такихъ же мотивовъ, это легко понять. Гдѣ этотъ культъ, какъ, напримѣръ, въ Римѣ, издавна образовалъ основу религіозной жизни, тамъ даже культура не могла его преодолѣть. Но и въ другихъ случаяхъ эти представленія входятъ въ составъ болѣе развитыхъ идей о будущей жизни, то въ видѣ суевѣрія, то въ видѣ отдѣльныхъ религіозныхъ воззрѣній, противорѣчащихъ болѣе развитымъ идеямъ о томъ же предметѣ.

Какъ только на первый планъ въ сознаніи, выступаютъ надежды и опасенія за собственную судьбу послѣ смерти такъ, по большей части, господствующая роль въ идеяхъ о будущей жизни выпадаетъ на долю втораго ряда представленій. Возникаетъ представленіе объ особой странѣ или царствѣ умершихъ, на которое, конечно, переносятся воззрѣнія, заимствованныя отчасти изъ дѣйствительности, но которое, вслѣдствіе своей самостоятельности въ изображеніи радостей и ужасовъ будущаго существованія, представляетъ фантазіи самый широкій просторъ. Пока думаютъ, что души остаются вблизи живыхъ людей, онѣ неизбѣжно влачатъ существованіе, зависящее отъ живыхъ людей, частью, служа на ихъ пользу, частью, вредя имъ, но всегда возбуждая призрачный ужасъ, которымъ сопровождается подобное смѣшеніе жизни и смерти. Болѣе высокую цѣну въ нравственномъ смыслѣ пріобрѣтаютъ эти существа лишь посредствомъ полнаго раздѣленія здѣшняго и будущаго міра. Но при этомъ, представленія о мѣстопребываніи и состояніи душъ могутъ все-таки принимать разнообразнѣйшія формы, которыя зависятъ частью отъ общаго развитія сознанія, частью отъ особыхъ душевныхъ настроеній съ предшествующимъ цикломъ идей. Ближе всего соприкасаются эти новыя представленія съ прежними тогда, когда указываются опредѣленныя мѣстности вблизи жилья живущихъ людей, а именно уединенныя ущелья и долины, служащія, будто бы, мѣстопребываніемъ душъ умершихъ. Дальнѣйшій шагъ впередъ приводитъ островитянъ и жителей морскихъ побережьевъ къ предположенію существованія для этого отдаленныхъ острововъ [1]), находящихся за моремъ: символическая аналогія движенія солнца съ теченіемъ жизни постоянно заставляетъ предполагать существованіе такихъ загробныхъ мѣстностей гдѣ-то на западѣ. Не только Гезіодъ представляетъ полубоговъ четвертаго періода наслаждающимися полнымъ счастіемъ на «островахъ блаженныхъ», но и полинезійцы, и сѣверо-

[1]) Въ слав. миѳ. островъ Буянъ. Ред.

американскіе индѣйцы разсказываютъ о морскомъ путешествіи, предпринимаемомъ душами усопшихъ къ подобнымъ островамъ. Если фантазія изображаетъ будущую жизнь въ мрачныхъ и безотрадныхъ краскахъ, то, какъ это было въ греческой миѳологіи, внутренность земли становится царствомъ тѣней, управляемымъ особыми богами. Если, наоборотъ, господствующимъ мотивомъ является надежда на лучшее будущее, то мѣстопребываніемъ блаженныхъ оказываются свѣтлыя небесныя пространства и свѣтила, подъ вліяніемъ ассоціаціи представленій о свѣтломъ и высокомъ съ нравственною чистотой и совершенствомъ; таже ассоціація представленій приводитъ и къ помѣщенію боговъ въ небесныя пространства. Противоположностью Гадесу или Оркусу (адъ) является Элизіумъ (рай). Какъ только эти противоположныя воззрѣнія становятся рядомъ для сравненія ихъ между собою, такъ всегда это есть признакъ, что они находятся подъ вліяніемъ нравственныхъ представленій о возмездіи. Даже и въ томъ случаѣ, когда обѣ области (адъ и рай) первоначально возникли, независимо онѣ постепенно взаимно ассимилируютъ идею возмездія. Сначала въ противоположныхъ представленіяхъ о будущей жизни отражаются лишь чувства надежды и страха, которыми наполняется душа, вслѣдствіе неизвѣстности относительно своего будущаго состоянія. Но какъ только этими образами овладѣваютъ нравственные мотивы, такъ уваженіе къ добру и пренебреженіе къ злу присоединяются къ чувствамъ надежды и страха причемъ будущая жизнь становится міромъ, въ которомъ царствуетъ законъ возмездія, и гдѣ каждому воздается та мѣра счастія и страданія, которую онъ заслужилъ своею настоящею жизнью. Но при этомъ развитіи дѣйствуютъ еще другіе этическіе мотивы, требующіе особаго разсмотрѣнія.

b. Развитіе представленій о возмездіи въ натуральныхъ (космическихъ) религіяхъ.

Божества космическаго миѳа, съ тѣхъ поръ, какъ они принимаютъ человѣческій образъ и въ то же время сверхъ-человѣческія качества, не только сами являются нравственными идеалами, образцами нравственной доблести, или, гдѣ возникло представленіе объ отрицательномъ идеалѣ, также образцами отпаденія отъ добрыхъ началъ,—но въ то же время являются также охранителями права и закона, государства и семьи, индивидуальныхъ и соціальныхъ добродѣтелей. Ими основанъ нравственный міровой

порядокъ, и они же охраняютъ его посредствомъ наградъ и наказаній.

Эта идея божественнаго міроваго порядка первоначально не находится ни въ какомъ необходимомъ соотношеніи съ представленіями о загробной жизни. Она существуетъ и тамъ, гдѣ идеи о загробной жизни почти отсутствуютъ, какъ, напримѣръ, у семитовъ, и она образуетъ выдающуюся составную часть религіознаго мышленія тамъ, гдѣ вѣра въ будущую жизнь первоначально опредѣляется тяжелымъ впечатлѣніемъ смерти, такъ что смерть вообще кажется такимъ страданіемъ, которое не имѣетъ различныхъ степеней, т.-е. не можетъ быть для однихъ зломъ большимъ, а для другихъ меньшимъ какъ это было, напримѣръ, вначалѣ у грековъ. Но изслѣдованіе тотчасъ показываетъ, что и въ этихъ случаяхъ наступаетъ, съ теченіемъ времени, соединеніе обоихъ цикловъ представленій, и что даже, тамъ, гдѣ будущая жизнь первоначально вовсе не находила мѣста въ миѳологическимъ мышленіи, это мѣсто позднѣе пріобрѣталось ею, благодаря идеѣ о возмездіи. Пусть при этомъ дѣйствовали даже внѣшнія вліянія, какъ, напримѣръ, передача чужеземныхъ религіозныхъ представленій. Тотъ фактъ, что эти послѣднія находили плодоносную почву, остается все же свидѣтельствомъ въ пользу постепенно созрѣвающей религіозной потребности, сопровождающей развитіе нравственныхъ воззрѣній. Яснѣе всего отражается психологическое развитіе, приведшее къ этому сліянію воззрѣній, прежде совершенно отдѣльныхъ, въ тѣхъ превращеніяхъ, которыя испытали въ этомъ отношеніи религіозныя и нравственныя воззрѣнія грековъ.

Въ началѣ религіознаго развитія здѣсь мы видимъ, что исключительною ареной божественнаго правосудія является земная жизнь и что правосудіе имѣетъ по преимуществу карающій характеръ: дѣйствительно, пока цѣли человѣческихъ стремленій принадлежатъ одной лишь здѣшней жизни, добродѣтель находитъ вознагражденіе преимущественно въ себѣ самой и въ неминуемомъ признаніи ея другими людьми. А наказаніе слѣдуетъ либо по пятамъ преступленія, либо настигаетъ его позже, при удобномъ случаѣ, большею частью, когда оно чувствительнѣе всего поражаетъ преступника. Часто навертывавшееся наблюденіе, что вина и преступленіе долго остаются неотмщенными, вѣроятно, благопріятствовало развитію подобныхъ воззрѣній, сдѣлавшихъ возможнымъ примиреніе опыта съ противорѣчащими ему требованіями карающей справедливости. Въ виду того же житейскаго опыта частой безнаказанности, расши-

ряется поле дѣятельности карающей справедливости, т.-е. эта дѣятельность переходитъ даже предѣлы жизни самого преступника, причемъ возникаетъ представленіе, что вина его, которая уже не можетъ быть постигнута наказаніемъ, должна быть наказана въ его потомствѣ. Идея кровнаго родства и, ставшая вслѣдствіе этой идеи правомѣрною,—идея кровомщенія благопріятствуетъ этому расширенію области наказанія. Наказаніе потомства до нѣкоторой степени является лишь пассивнымъ дополненіемъ кровомщенія. Подобно тому, какъ кровные родственники должны отомстить за того, кто самъ не можетъ отомстить за свою обиду, точно также и человѣкъ, ускользнувшій посредствомъ смерти отъ карающей руки правосудія, оставляетъ своего представителя въ лицѣ потомка.

Гомерическое міросозерцаніе включаетъ въ себѣ еще всецѣло первый фазисъ развитія этихъ представленій. Идея карающаго правосудія стоитъ здѣсь не только внѣ всякаго отношенія къ загробной жизни, но, сверхъ того, въ ней всюду господствуетъ представленіе, что кара постигнетъ самого злодѣя рано или поздно непремѣнно въ теченіи его собственной жизни. Боги вообще, а особенно Зевесъ, являются охранителями нравственнаго міроваго порядка. Ихъ кара постигаетъ виновныхъ то единолично, то вмѣстѣ съ ихъ родственниками и потомками. Вина властителя отражается на судьбахъ государства. Такъ, всѣ троянцы расплачиваются за преступленіе Париса. Частью здѣсь играетъ роль идея государственной общности, частью — представленіе, что для главъ общества особенно чувствительнымъ является наказаніе, состоящее въ гибели всего общества заодно съ ними.

Но прежде всего считается однимъ изъ тягчайшихъ наказаній, если кара постигаетъ дѣтей на глазахъ родителей, какъ было съ Ніобой, которая видѣла гибель семи своихъ сыновей и семи дочерей, пораженныхъ стрѣлами Аполлона и Артемиды за то, что мать хвалилась своими дѣтьми [1]).

На второй ступени развитія, какъ она выразилась въ міросозерцаніи, украшенномъ поэтически фантазіей аѳинскихъ трагиковъ, преобладаетъ идея, что потомство карается лишь по смерти преступника. Наказаніемъ за вину предковъ считается не только несчастіе потомковъ, дѣтей, внуковъ, но также и ихъ грѣхи. Сказанія о миѳическихъ родахъ пелопидовъ и лабдакидовъ образуютъ непрерывную цѣпь примѣровъ этой, постоянно дѣйствую-

---

[1]) Ср. L. Schmidt, Ethik der Griechen I, 62.

щей, силы проклятія, неизбѣжно слѣдующаго за виной, которое все болѣе опутываетъ родственниковъ и потомковъ преступника. Также точно мститъ и племенной богъ Израиля за грѣхи отцовъ потомкамъ до третьяго и четвертаго колѣна. Но въ этомъ случаѣ мы видимъ и свѣтлую сторону картины: кто ведетъ жизнь, угодную Іеговѣ, тому вознаграждаются его дѣла до отдаленнѣйшихъ потомковъ.

Но здѣсь всегда и повсюду идея о долгодѣйствующемъ правосудіи вступаетъ въ связь съ представленіями о загробной жизни, если только эти послѣднія получили сколько-нибудь замѣтное развитіе. Дѣйствительно, у грековъ всюду проглядываетъ представленіе того, что души, пребывающія въ Гадесѣ, принимаютъ участіе въ судьбахъ своего рода, и что грѣхи и несчастія ихъ сыновей и внуковъ чувствуются ими, какъ кара за ихъ собственную вину. Воззрѣніе, что умершіе испытываютъ страданія, раздѣляя горесть живущихъ, легко связывается съ дальнѣйшимъ представленіемъ, ведущимъ къ третьему фазису, послѣднему изъ тѣхъ, которые возникли на почвѣ натуральнаго (космическаго миѳа). Карой служитъ скорбь, чувствуемая въ Гадесѣ умершимъ, отъ преступленія его потомковъ. Но такая скорбь не ограничивается только этимъ сочувственнымъ состраданіемъ, сопровождающимъ тяжкую судьбу родныхъ и потомковъ. Она можетъ явиться и самостоятельнымъ страданіемъ. Въ весьма раннія времена уже замѣчается идея вѣчнаго мученія, постигающаго злодѣя въ подземномъ мірѣ. Такъ, мы видимъ образы Тантала, вѣчно мучимаго чувствомъ неудовлетворенія, и Сизифа, безпрестанно вкатывающаго на гору камень, который снова падаетъ внизъ. Эти образы явились, конечно, какъ вспомогательныя средства, созданныя фантазіей съ цѣлью увеличить ужасъ кары продленіемъ ея на безконечное время, а поэтому, она есть лишь усиленіе наказанія, которое долженъ испытывать преступникъ во время своего земнаго существованія. Подобнымъ же образомъ можно встрѣтить отдѣльные признаки противоположной идеи—вознагражденія добродѣтели въ будущемъ мірѣ, являющагося продолженіемъ награды, полученной еще при жизни. Такъ, еще въ Одиссеѣ мы видимъ представленіе объ Элизіумѣ, гдѣ умершіе проводятъ беззаботную, веселую жизнь; но это вознагражденіе является преимуществомъ немногихъ смертныхъ. Въ этомъ смыслѣ оно обѣщано Менелаю по возвращеніи изъ Трои.

Какъ только эти представленія обобщаются и переносятся отъ отдѣльныхъ смертныхъ, пользующихся особою милостью боговъ, на все человѣчество, такъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, сама собою идея о

загробной жизни становится помощницей идеи возмездія: это приводитъ, напримѣръ, у древнихъ грековъ къ цѣлымъ системамъ наказаній и наградъ, и не только такихъ, которые просто переходятъ изъ нынѣшней жизни въ будущую, но и такихъ, которыя получаютъ впервые свое настоящее начало лишь въ будущей жизни. Такимъ образомъ, вполнѣ удовлетворяется божественная справедливость, такъ часто нарушаемая въ земной жизни, и противорѣчія съ опытомъ болѣе не нарушаютъ значенія самого принципа. Боги подземнаго міра въ то же время становятся судьями дѣлъ умершихъ. Тартаръ и Элизіумъ становятся вполнѣ раздѣльными и противоположными областями, причемъ въ первой помѣщаются грѣшники, во второй — праведники. Тамъ царствуетъ Плутонъ, здѣсь свѣтлокудрая Радамантисъ. Какъ только боги преисподней становятся карающими и награждающими божествами, ослабѣваетъ болѣе древнее представленіе, въ силу котораго еще въ земной жизни за преступленіемъ слѣдуетъ божественная кара, но если оно и остается, то, по меньшей мѣрѣ, становится вдали отъ грознаго величія олимпійскихъ боговъ и переходитъ въ руки второстепенныхъ божествъ, фурій, эвменидъ, эриннiй. Здѣсь замѣчается сравнительная утонченность нравственнаго чувства, такъ какъ эти новыя божества болѣе прямо и непосредственно воплощаютъ въ себѣ боязнь будущаго и угрызенія совѣсти, чѣмъ перуны Зевеса и стрѣлы Аполлона. При такомъ превращеніи понятій, однако, нисколько не утрачивается этическое значеніе верховныхъ божествъ. Наоборотъ, оно пріобрѣтаетъ еще большую цѣнность именно по той причинѣ, что теперь божественному правосудію подлежитъ уже не каждый отдѣльный актъ, но лишь общее руководительство. Боги являются болѣе основателями и хранителями нравственнаго міроваго порядка въ его цѣломъ, въ то время, какъ осуществленіе его въ частностяхъ предоставляется второстепеннымъ агентамъ. Очищеніе нравственнаго чувства, связанное съ выработкой этой идеи всеобщаго нравственнаго міроваго порядка, выражается, главнымъ образомъ, въ двухъ замѣчательныхъ перемѣнахъ воззрѣній. Первая состоитъ въ томъ, что идея вознагражденія за добродѣтель постоянно пріобрѣтаетъ все болѣе важное значеніе. Боги являются не только мстителями за преступленіе, но, доставляя каждому его участь въ будущей жизни, сообразно съ его поступками въ здѣшней жизни, они являются болѣе полными воплощеніями правосуднаго промысла. Въ то же время божественная справедливость не распространяется, какъ прежде, на отдѣльныхъ

выдающихся смертныхъ, но одинаково постигаетъ высокое и ничтожное, такъ что ожиданіе будущаго возмездія соединяется съ надеждой на уравненіе тѣхъ различій, которыя доставляетъ рожденіе и случайности человѣческой судьбы. Вторая перемѣна, идущая рука объ руку съ первою, состоитъ въ томъ, что постепенно изглаживается представленіе о такой божественной карѣ, которая постигаетъ человѣка по мотивамъ, не относящимся нравственной точкѣ зрѣнія: эти болѣе грубыя представленія большею частью имѣютъ своимъ источникомъ то «очеловѣченіе» боговъ, которое придало имъ всѣ человѣческія слабости и страсти. Чѣмъ болѣе божество уподобляется человѣку, тѣмъ болѣе его гнѣвъ возбуждается поступками, которые сами по себѣ не заслуживали бы порицанія, но которыя только противорѣчатъ случайнымъ капризамъ и желаніямъ божества. Въ миѳологіи мы находимъ даже случаи, что счастье и слава смертнаго, даже если они возникли изъ нравственной доблести, возбуждаютъ гнѣвъ божества, потому что достоинство, превосходящее обыкновенную человѣческую мѣру, есть преимущество, на которое божество изъявляетъ свои исключительныя притязанія. На подобныхъ предположеніяхъ основывается, получившее такое мощное развитіе у эллиновъ, представленіе о зависти боговъ, которое, не смотря на безнравственное пониманіе побудительныхъ причинъ божественной воли, однако, не осталось безъ вліянія на этическое развитіе. Въ самомъ дѣлѣ, идея о зависти боговъ, хотя и въ неловкой религіозной формѣ, скрываетъ въ себѣ, однако, нравственное зерно. Съ одной стороны, въ ней заключается мысль, что чрезмѣрное счастіе легко дѣлаетъ человѣка слишкомъ самоувѣреннымъ и этимъ нарушаетъ равновѣсіе его нравственныхъ силъ. Съ другой стороны, она является требованіемъ самой уравнительной справедливости, которая впервые проявляется въ томъ воззрѣніи, что человѣкъ не можетъ перейти извѣстной мѣры превосходства безъ того, чтобы оно не было уравновѣшено соотвѣтственною мѣрой несчастій. Но по мѣрѣ того, какъ это требованіе уравновѣшивается, справедливотсь постепенно переносится изъ здѣшней жизни въ будущую, и зависть, какъ низшій аффектъ, уступаетъ мѣсто идеѣ совершенной справедливости, которая не только вознаграждаетъ доброе и караетъ злое, но и уравниваетъ всѣ различія жизненныхъ превратностей, такъ, что всякому достается по заслугамъ. Но въ этой перемѣнѣ воззрѣній можно уже прослѣдить вліянія, которыя болѣе не принадлежатъ самостоятель-

ному развитію космической религіи, но зависятъ отъ постепеннаго развитія *философскаго* размышленія, преобразующаго эту религію.

с. *Вліяніе философіи на представленія о возмездіи.*

Въ продолженіи развитія космическихъ религій совершилось образованіе этическихъ противоположностей, и прежде всего оно являлось тамъ, гдѣ самый миѳъ издавна выработалъ противоположность существъ, приносящихъ добро и зло, какъ въ иранской (Ормуздъ и Ариманъ) и отчасти въ древнегерманской миѳологіи. Но именно развитіе иранскихъ религіозныхъ представленій показываетъ, что это полное преобразованіе мыслей о безсмертіи въ идею нравственную произошло не безъ вліянія философскаго умозрѣнія. Уже въ древнѣйшихъ гимнахъ Зендавесты мы видимъ соединеніе религіознаго чувствованія и философскаго размышленія, что всюду указываетъ на вліяніе могучихъ личностей, преобразующихъ содержаніе первобытной естественной религіи въ интересахъ этики.

Съ другой стороны, представленія о загробной жизни, уцѣлѣвшія отъ миѳа, представляютъ для философіи удобныя точки опоры при ея попыткахъ найти первоначальные мотивы нравственнаго сознанія, такъ какъ и въ миѳѣ, какъ и во всякихъ религіозныхъ представленіяхъ, уже содержатся зародыши нравственности. Такимъ-то образомъ и случается, что этическая область является первою, въ которой философія встрѣчается съ миѳологіей самыми различными способами: такъ, или миѳъ проникается философскою мыслью, или философія стремится воплотить свои понятія въ миѳологическихъ образахъ, или, наконецъ, обѣ,—и религія и философія, такъ тѣсно соединяются, что едва возможно опредѣлить, преобладаютъ-ли религіозные, или филофсофскіе элементы. Примѣромъ первой формы—религіи, находящейся подъ вліяніемъ философской мысли—является система Зороастра; примѣромъ второй формы — философіи, опирающейся на религіозныя идеи—служитъ платонизмъ, и, наконецъ, несравненнымъ и нигдѣ болѣе не достигнутымъ образцомъ полнаго взаимнаго проникновенія религіозныхъ и философскихъ элементовъ является религіозное міросозерцаніе браманизма.

Драгоцѣнность представленій о загробной жизни для нравственности усилилась особенно въ двухъ философскихъ системахъ, изъ которыхъ одна принадлежитъ Востоку, другая — Западу: въ философіи индусскихъ Ведъ и въ платонизмѣ. Обѣ имѣли

величайшее вліяніе на двѣ господствующія въ мірѣ религіи — буддизмъ и нѣкоторыя изъ христіанскихъ вѣроисповѣданій. Развивая послѣдовательно мысль, что за смертью слѣдуетъ безконечное существованіе, блаженство котораго соразмѣрно съ содержаніемъ земной жизни, эти системы придаютъ здѣшней жизни лишь значеніе подготовки къ жизни въ томъ мірѣ. Правда, исходя изъ подобныхъ же предположеній, еще древне-египетская теологія перенесла центръ тяжести религіознаго культа въ идею смерти и безсмертія. Но дать этому воззрѣнію полное вліяніе надъ разумомъ можетъ лишь тотъ умозрительный идеализмъ, который развитъ философіей Ведъ и системой Платона, каждой независимо другъ отъ друга. Египтянинъ стремится спасти въ загробной жизни весь тѣлесный образъ здѣшней жизни: поэтому загробная жизнь является для него лишь продолженіемъ чувственной жизни. Браминская и платоническая системы впервые возвышаются до вѣры въ безсмертіе души, а чувственный міръ имѣетъ для нихъ лишь преходящее значеніе и обладаетъ цѣнностью лишь настолько, насколько въ немъ участвуетъ неуничтожимое духовное начало. Такъ развивается здѣсь то стремленіе уйти отъ міра и вполнѣ погрузиться въ свой внутренній міръ, которое является въ философіи Ведъ полною противоположностью дѣятельной этикѣ эллинизма, направленной къ цѣлямъ чувственнаго бытія и къ потребностямъ гражданскаго общества. Платонизмъ, который самъ выдѣлился изъ эллинизма, является посредствующимъ звеномъ между обоими контрастами, однако, въ мистическихъ направленіяхъ, къ которымъ онъ привелъ впослѣдствіи, а также въ аскетизмѣ, который выводитъ практическія слѣдствія изъ платоновскаго презрѣнія къ чувственному міру, непосредственныя нравственныя обязанности также отступаютъ на второй планъ. Мистикъ, такъ же, какъ и аскетъ, полагаютъ: первый, что, погружаясь вполнѣ въ мысли о сверхчувственномъ мірѣ, другой — что, съуживая насколько возможно границы своей чувственности путемъ ихъ умерщвленія, они одинаково могутъ уже здѣсь наслаждаться вѣчными благами существованія, освобожденнаго отъ земной тяготы. Такъ является стремленіе къ нравственному вознагражденію безъ какихъ-либо нравственныхъ поступковъ, а въ то время, такъ какъ нравственная жизнь освобождается отъ всѣхъ отношеній къ внѣшнему міру, то исчезаетъ и всякая дѣйствительно нравственная дѣятельность. Этого противорѣчія не разрѣшилъ браминизмъ. Но христіанство (если исключать нѣкоторыя уклоненія) вполнѣ усвоило точку зрѣнія пер-

вначальнаго платонизма. Чувственный міръ есть для него міръ нравственныхъ поступковъ. Къ нему относится вся практическая этика христіанства. Сверхъчувственный міръ есть для него міръ нравственныхъ наградъ и наказаній. По воззрѣнію христіанства на жизнь, человѣкъ долженъ, слѣдовательно, быть подъ руководствомъ идеи сверхъ-чувственнаго міра, относительно котораго земная жизнь является лишь подготовкой. Съ принятіемъ во вниманіе этого отношенія внѣшнихъ поступковъ къ бытію, хотя и извлеченному изъ своей собственной сферы дѣйствія, но предугадываемому вѣрующимъ посредствомъ внутренняго созерцанія, въ христіанской этикѣ мѣриломъ цѣнности нравственной жизни является душевное намѣреніе (Gesinnung). Ни въ одной религіозной системѣ не выражается такъ энергично, какъ въ христіанствѣ, та мысль, что Богъ знаетъ совѣсть человѣка, и что заслуга нравственной жизни состоитъ не во внѣшнемъ блескѣ самыхъ дѣлъ, а въ чистотѣ внутренняго умысла.

Этимъ христіанство устранило тѣ столкновенія, которыя никакъ не могла разрѣшить религіозная этика древности, а именно борьбу между внѣшнимъ требованіемъ правовъ и внутреннею нравственною обязанностью, борьбу, которая въ Софокловой Антигонѣ находитъ столь трогательное выраженіе, можетъ быть, именно потому, что здѣсь самъ поэтъ близко стоитъ къ разрѣшенію вопроса, не будучи, однако, въ состояніи вывести его изъ воззрѣній своего собственнаго времени.

Христіанство сглаживаетъ споръ, отдавая внутренней нравственной обязанности, которую предписываетъ совѣсть, безусловное предпочтеніе передъ наружною законностью дѣйствій. Такимъ образомъ, мы видимъ, какъ представленіе о томъ, что дѣйствія людей заслуживаютъ награды и наказанія, смотря по ихъ внутреннему, т.-е. нравственному достоинству, существенно развивается подъ вліяніемъ философскаго углубленія религіознаго мышленія, которое усиливаетъ этическое содержаніе всѣхъ религіозныхъ воззрѣній, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и дѣйствіе ихъ на нравственную жизнь. Изъ примитивнаго воззрѣнія, что за преступленіе, ускользающее отъ человѣческаго наказанія, рано или поздно еще въ этой жизни слѣдуетъ наказаніе боговъ, постепенно развивается вѣра въ систему наградъ и наказаній, по которой въ будущемъ бытіи, свободномъ отъ недостатковъ дѣйствительности, каждому воздастся точно по достоинству его дѣлъ. При оцѣнкѣ этого достоинства, внутренняя цѣнность добродѣтели, лежащая въ на-

мѣреніи, одерживаетъ побѣду надъ внѣшнимъ достоинствомъ поступковъ.

Чѣмъ ранѣе представленіе о силѣ боговъ превышаетъ страхъ передъ человѣческою местью или передъ карающею властью государства, тѣмъ болѣе должны усиливаться религіозными мотивами тѣ мотивы нравственной дѣятельности, которые лежатъ въ естественныхъ жизненныхъ условіяхъ. А, въ свою очередь, сила религіозныхъ мотивовъ должна рости съ возвышенностью представленій о Богѣ.

Но ничто такъ не способствуетъ возвышенію представленій о божествѣ, какъ то моральное углубленіе идеи о Богѣ, которое связано съ мыслью о возмездіи. И, наконецъ, когда послѣдняя ступень этого развитія придаетъ значеніе исключительно намѣреніямъ, цѣня внѣшнія дѣйствія лишь по столько, по сколько въ нихъ проявится религіозное нравственное намѣреніе, то въ опредѣленіи нравственныхъ качествъ пріобрѣтаетъ свое полноправное значеніе субъективный моментъ, въ противоположность раньше господствовавшему объективному. Хотя можно отвергать посторонніе наросты этого этическаго субъективизма, доходящіе до эгоизма въ аскетическомъ бѣгствѣ отъ міра, но, тѣмъ не менѣе, само по себѣ оцѣнку нравственнаго самочувствія, безъ сомнѣнія, надо признать высочайшимъ пріобрѣтеніемъ, которымъ религіозная этика ставитъ сильный противовѣсъ наклонности къ чисто наружной утилитарной морали, вытекающей изъ совершенно объективнаго разсмотрѣнія нравственныхъ фактовъ.

d. Идея нравственнаго порядка.

Представленія о возмездіи, не смотря на ихъ громадное значеніе для нравственнаго развитія, не избѣжали упрека въ томъ, что они нравственнымъ мотивомъ признаютъ эгоизмъ, такъ какъ, по ученію о возмездіи, нравственная дѣятельность имѣетъ цѣну не сама по себѣ, а въ виду будущихъ наградъ или наказаній, пріобрѣтаемыхъ ею. Но хотя несомнѣнно, что представленія о возмездіи принадлежитъ къ наиболѣе дѣйствительнымъ если не самымъ дѣйствительнымъ вспомогательнымъ средствамъ нравственнаго развитія, тѣмъ болѣе, нельзя отвергнуть того факта, что здѣсь нравственнымъ цѣлямъ служатъ не нравственные мотивы. Но это непріятное соображеніе тотчасъ исчезнетъ, когда мы взглянемъ на дѣло съ другой точки зрѣнія, когда вспомнимъ, что здѣсь мотивъ и цѣль представляютъ различныя стадіи въ ходѣ нравственнаго развитія: человѣкъ можетъ выйдти только тогда изъ состоянія, въ которомъ само прав-

ственное чувство еще не настолько сильно, чтобы управлять волей независимо отъ постороннихъ побудительныхъ причинъ, — когда онъ научается считать нравственное результатомъ своихъ дѣйствій. Т.-е. первоначально не мотивъ нравственный вызываетъ нравственную цѣль, но достигнутая цѣль, являясь слѣдствіемъ смѣшанныхъ побудительныхъ причинъ, порождаетъ нравственный мотивъ.

Поэтому, видимо и въ представленіяхъ о возмездіи даже совершается постепенное очищеніе мотивовъ. Страхъ передъ наказаніемъ, это самое раннее и самое простое средство воспитанія необузданныхъ побужденій, уступаетъ мало по малу мѣсто болѣе благородному аффекту надежды на лучшее будущее существованіе, а фантазія, въ своихъ яркихъ изображеніяхъ, этого будущаго, сама слѣдуетъ за постепенно увеличивающимся очищеніемъ нравственнаго чувства. На послѣдней ступени этого развитія, благодаря отрицанію внѣшней выставочной добродѣтели, и исключительному предпочтенію внутренняго религіозно-нравственнаго намѣренія, мысль о возмездіи отступаетъ все болѣе и болѣе на задній планъ, или же какъ мотивъ остается лишь едва замѣтнымъ прибавкомъ, ибо совершенное противорѣчіе думать, что можетъ быть нравственное намѣреніе которое выведено по произволу изъ соображеній награды и наказанія. Въ самомъ дѣлѣ: можно изъ себялюбивыхъ и гнусныхъ самихъ по себѣ мотивовъ совершать поступки хорошіе во внѣшнемъ отношеніи, но нельзя имѣть хорошія намѣренія по гнуснымъ мотивамъ. Безнравственный мотивъ самъ по себѣ уничтожаетъ нравственное намѣреніе. Лишь только центръ тяжести нравственной оцѣнки переходитъ къ помыслу (намѣренію), то вмѣстѣ съ этимъ и мысль о возмездіи въ этическомъ отношеніи становится незначительною составною частью.

Такимъ образомъ, мысль о возмездіи исчезаетъ постепенно изъ представленій о сверхчувственномъ мірѣ, хотя самыя представленія о немъ не исчезаютъ въ то же время. Это потому, что они проистекаютъ не изъ однихъ лишь естественныхъ человѣческихъ желаній и надеждъ, или, изъ, присущаго примитивному чувству правды, требованія той справедливости, которая сглаживаетъ незаслуженныя различія человѣческаго счастья, — нѣтъ, источники представленій о сверхчувственномъ мірѣ столь же разнообразны, какъ и самыя нравственныя чувства. Поэтому, чѣмъ болѣе теряетъ вліяніе мысль о возмездіи, тѣмъ сильнѣе становится побужденіе — такъ представлять сверхчувственный міръ, чтобы онъ являлся

изображеніемъ идеальной противоположности дѣйствительной жизни, въ которомъ отсутствуютъ ея недостатки. Такимъ образомъ, когда при глубинѣ нравственнаго чувства, этическое пріобрѣтаетъ главное достоинство, то сверхчувственный міръ превращается въ идеалъ нравственнаго порядка. Тамъ, гдѣ дѣйствительный міръ не можетъ доставить никакого удовлетворенія нравственнымъ требованіямъ отъ объективной жизни и стремленіямъ къ собственному нравственному совершенствованію, тамъ человѣческій умъ принужденъ мыслить, какъ о необходимомъ дополненіи къ чувственной жизни, объ идеалѣ міра совершеннаго въ нравственномъ отношеніи, и поэтому вполнѣ блаженнаго. Этотъ психологическій процессъ, какъ показываетъ историческій опытъ, совершается съ тѣмъ большею принудительною силой, чѣмъ глубже разладъ между этическими желаніями или требованіями и ихъ выполненіемъ въ дѣйствительной жизни.

Такое воззрѣніе, происшедшее изъ представленій о возмездіи и долгое время связанное съ ними, постепенно отрѣшается отъ этого своего основнаго положенія. Сперва въ этотъ идеальный міръ открытъ доступъ только добродѣтели; потомъ ужасы первобытныхъ представленій о мести, когда они сдѣлались ожиданіемъ предстоящаго наказанія грѣшниками, смягчаются принятіемъ очистительнаго процесса, такъ что на заднемъ планѣ является надежда на всеобъемлющее примиреніе. Въ ученіи о переселеніи душъ и въ древнемъ ученіи о «чистилищѣ» эта связь мысли о мести и примиреніи, получила эти два образа, сильно дѣйствующія на фантазію, хотя и различные по внѣшней своей формѣ, но родственные не только по общему этическому мотиву, но и потому, что этотъ мотивъ облеченъ въ символическую форму. При переселеніи душъ, грѣшная жизнь прощается, по мѣрѣ того, какъ она, постоянно возобновляется въ низшихъ формахъ, пока, наконецъ, желаніе освободиться отъ нихъ не пересилитъ въ ней всѣхъ остальныхъ побужденій. Въ «чистилищѣ» же элементъ огня соединяетъ въ себѣ непосредственно сразу оба дѣйствія: и примиряющее страданіе, и очищающее искупленіе.

Наконецъ, послѣ этихъ послѣднихъ попытокъ сдѣлать этически болѣе глубокими прежніе миѳологическіе образы безсмертія, придавъ имъ символическое значеніе и систематическое развитіе, — выступаетъ послѣдняя философская форма этого вѣрованія, именно та, которая довольствуется или общею идеей идеальнаго продолженія личнаго существованія, подобно платонизму въ его послѣднихъ

отпрыскахъ въ западной философіи, или подобно той системѣ, которая, отрѣшаясь отъ всѣхъ личныхъ желаній, видитъ дополненіе бытія въ возвращеніи къ той первичной причинѣ всѣхъ вещей, изъ которой возникаетъ и къ которой вновь возвращается все индивидуальное, какъ это мы видимъ въ эзотерической [1]) формѣ индійскаго ученія Ведъ и съ нимъ родственнаго новѣйшаго пантеизма. Въ обоихъ случаяхъ въ платонизмѣ, какъ и въ ученіи Ведъ, развитіе представленій объ искупленіи привело, хотя и различнымъ способомъ, къ мысли о продолженіи общей духовной жизни въ идеальномъ мірѣ. Между тѣмъ, какъ развитіе этихъ представленій въ платонизмѣ распадается на различныя системы, частью далеко отстоящія другъ отъ друга по времени, и, наконецъ, даже враждебныя и противорѣчащія другъ другу,—философія Ведъ есть созданіе одной школы, а благочестіе передовыхъ мыслителей старалось сдѣлать ее сокровищницей всего творчества предковъ, причемъ для низшихъ ступеней пониманія обезпечивалось этическое достоинство болѣе древнихъ воззрѣній.

Такимъ образомъ, передъ нами выступаетъ единственное въ своемъ родѣ явленіе, т.-е. такая система, которая удовлетворяетъ одновременно всѣмъ ступенямъ религіозной потребности, такъ какъ для каждой ступени, и высшей, и низшей, даетъ одну и ту же истину въ наиболѣе удобной формѣ.

Здѣсь именно высшая ступень смотритъ на низшую, какъ на несовершенную форму той же самой истины.

Представленія о возмездіи, исчезая изъ картины загробнаго міра, не исчезаютъ совсѣмъ, они только вновь возвращаются въ настоящій міръ, откуда первоначально были перенесены въ будущую жизнь. Для очищеннаго нравственнаго чувства самымъ тяжелымъ возмездіемъ является теперь мученіе грѣшной совѣсти. Оно же является въ то же время и тѣмъ искупленіемъ грѣха, которое соотвѣтствуетъ внутренней его сторонѣ или сторонѣ совѣсти, какъ судебное наказаніе соотвѣтствуетъ его внѣшней сторонѣ, т.-е. преступленію противъ общества. Это приводитъ насъ еще къ послѣднему, тѣсно связанному съ представленіями о возмездіи пункту, къ **религіозной санкціи нравственныхъ законовъ**, черезъ превращеніе ихъ въ религіозныя предписанія.

---

[1]) Эзотерическою называется та форма ученія, которая назначается не для толпы а для избранныхъ. Объ отношеніи экзотерической (популярной) формы ученія Ведъ къ эзотерической, см. П. Дейссена, Das System des Vedanta. Leipzig. 1883. стр. 104 и сл. Ред.

е. Нравственные законы, какъ религіозныя предписанія.

Въ силу внутренней связи нравственныхъ и религіозныхъ представленій, которая находитъ свое выраженіе въ томъ, что нравственный порядокъ сводится къ божественному управленію міромъ, всѣ нравственныя предписанія первоначально имѣютъ характеръ религіозныхъ предписаній. Обычай, право и религіозный культъ первоначально слиты самымъ тѣснымъ образомъ. Почти вездѣ поэтому законодательство и охраненіе нравственности составляютъ функціи духовенства, и этому внѣшнему соединенію различныхъ составныхъ частей религіозно-нравственныхъ нормъ въ личномъ единствѣ своихъ представителей соотвѣтствуетъ, поэтому, и недостаточное различеніе этихъ областей (т.-е. религіозной и нравственной) въ народномъ сознаніи. Классическое свидѣтельство этого соединенія религіозныхъ и нравственныхъ представленій, въ которомъ, впрочемъ, преобладаетъ специфическій религіозный элементъ, есть Моисеевъ декалогъ (десять заповѣдей). Онъ точно распадается на двѣ половины. Пять первыхъ заповѣдей исключительно религіозно-нравственнаго свойства: онѣ относятся къ почитанію бога, его имени и, опредѣленнаго для его особеннаго почитанія, субботняго дня; къ этимъ самымъ общимъ предписаніямъ культа непосредственно примыкаетъ требованіе чтить отца и мать. Слѣдующія за этимъ 5 предписаній, напротивъ, имѣютъ характеръ чисто-правовыхъ нормъ: они запрещаютъ убійство, прелюбодѣяніе, воровство, ложное свидѣтельство и присвоеніе посредствомъ лукавства чужой собственности.

То раздѣленіе областей, которое въ декалогѣ лишь слегка проявляется во внѣшнемъ порядкѣ слѣдованія другъ за другомъ разнородныхъ заповѣдей,—достигаетъ полноты, когда правовыя нормы освобождаются отъ первоначальной тѣсной связи съ религіозными предписаніями. За ними слѣдуютъ тѣ нравственныя заповѣди, которыя еще долгое время удерживаютъ неопредѣленное мѣсто между обычаемъ и правомъ, какъ уваженіе старости, почтеніе къ родителямъ. Но съ этимъ раздѣленіемъ предписаній еще не прекращаются ихъ взаимодѣйствія. Продолженіе этой первичной связи, сдѣлавшейся теперь скрытою (латенною), проявляется двумя путями. Во-первыхъ, право, сдѣлавшись свѣтскимъ, беретъ подъ свое покровительство заботу о религіозномъ культѣ; когда этому внѣшнему раздѣленію помогаетъ самъ языкъ, какъ, напримѣръ, въ про-

тивоположеніи римскихъ понятій «justum» и «injustum», «fas» и «nefas»,—то это является только затѣмъ, чтобы эти оба двойственныхъ понятія подчинить общему правовому понятію. Но тогда, въ противоположность понятію право—нарушенія, продолжаетъ оставаться понятіе, по которому это правонарушеніе есть вмѣстѣ съ тѣмъ, и религіозная вина. Эта религіозная точка зрѣнія находитъ свое отличительное выраженіе въ понятіи **грѣха**, въ понятіи, которое отчасти тѣмъ отличается отъ близко къ нему стоящихъ понятій *проступка*, *преступленія* и *безнравственнаго дѣйствія*, что оно разсматриваетъ нарушеніе нравственныхъ законовъ, какъ преступленіе противъ религіи. Но здѣсь снова сказывается первоначальное единство всѣхъ этихъ понятій, когда основное значеніе грѣха ничѣмъ не отличалось отъ преступленія. Если мы нынѣ съ послѣднимъ выраженіемъ соединяемъ представленіе только объ общественной и правовой сторонѣ вины, то это прежде всего есть слѣдствіе раздѣленія понятій, которое произошло подъ вліяніемъ раздѣленія религіозныхъ и нравственныхъ представленій.

Чѣмъ болѣе идетъ впередъ это раздѣленіе, тѣмъ полнѣе область специфически религіозныхъ предписаній отдѣляется отъ государственной власти, на которую возлагается поддержаніе правовыхъ нормъ: такимъ образомъ послѣдняя мало по малу постепенно приходитъ совершенно къ состоянію чисто-соціальнаго учрежденія (институтъ), который беретъ подъ свое покровительство религіозное начало лишь настолько, насколько это требуется для свободнаго удовлетворенія личностью своей религіозной потребности, и насколько религіозный культъ обладаетъ общимъ нравственнымъ значеніемъ.

Однако, раздѣленіе областей остается одностороннимъ. Религія не можетъ съ своей стороны, считать отошедшими отъ себя и чуждыми ей тѣ обязанности, которыя подпали правовымъ нормамъ; она не можетъ поступить подобно тому, какъ относительно ея дѣлаетъ политическій правовой порядокъ, разсматривающій обязанности религіознаго культа, лежащими внѣ его непосредственныхъ задачъ. Религія считаетъ совокупное содержаніе нравственнаго долга, которому подчиняется отдѣльная личность, нераздѣльною составною частью религіозныхъ обязанностей. Такимъ образомъ, всякое нравственное предписаніе само по себѣ для религіознаго сознанія имѣетъ значеніе религіозное; каждый проступокъ противъ нравственныхъ законовъ и всякое болѣе важное

нарушеніе общихъ правовыхъ нормъ есть въ то же самое время грѣхъ, отпаденіе отъ Бога и его велѣній.

Послѣдняя ступень этого развитія приводитъ, наконецъ, къ тому понятію, которое, полнымъ слитіемъ содержанія нравственнаго и религіознаго долга, снова приближается къ первоначальному единству, отъ котораго началось все развитіе. Но, конечно, самое содержаніе отчасти сдѣлалось другимъ. Внѣшнія предписанія религіознаго культа, нарушеніе которыхъ на примитивной ступени вѣры считается почти самымъ тяжкимъ преступленіемъ, теперь одинаково относятся къ нарушеніямъ нравственнымъ. Религіозное болѣе и болѣе сливается съ нравственнымъ въ единство нераздѣльное, но въ то же время очищенное отъ всѣхъ тѣхъ составныхъ частей, которыя безразличны въ смыслѣ этическомъ. Религія и нравственность теперь уже не отличаются болѣе своимъ содержаніемъ, а лишь основною точкой зрѣнія, съ которой они разсматриваютъ это содержаніе. Теперь сама религія, какъ показалъ Кантъ, становится нравственнымъ закономъ, считаемымъ повелѣніемъ Бога.

На это развитіе произвело неоспоримое вліяніе философія. Нигдѣ это вліяніе не выступаетъ такъ очевидно, какъ въ религіи и философіи индійцевъ. Такъ какъ здѣсь обязанность жрецовъ совпадаетъ съ положеніемъ философовъ, то въ этомъ случаѣ почти совершенно не было тѣхъ столкновеній и противодѣйствій, которыя на Западѣ причинили такой вредъ, какъ развитію философіи, такъ и развитію религіозной мысли. Но это сопровождаются тѣмъ, что, кажется, нигдѣ нѣтъ такихъ контраствовъ между различными ступенями развитія, и нигдѣ они не выступаютъ такъ ярко, какъ именно здѣсь, вслѣдствіе вышеуказаннаго совмѣстнаго ихъ существованія рядомъ другъ съ другомъ. Чѣмъ съ большею точностью обиліе предписаній культа опредѣляетъ и домашнюю, и публичную жизнь народа и чѣмъ строже масса этихъ предписаній руководитъ обыкновеннымъ человѣкомъ, неподнявшимся на высшую ступень познанія, тѣмъ, наоборотъ, свободнѣе отъ всякихъ внѣшнихъ предписаній, мыслитель, вполнѣ погруженный въ божественное бытіе. Этому религіозному развитію недостаетъ только свойственнаго христіанству, направленія творческой дѣятельности религіознаго сознанія, недостатокъ, который хотя и даетъ возможность у индійцевъ устранить съ наибольшимъ удобствомъ предписанія чисто-внѣшняго, миѳически-символическаго культа, но зато на мѣсто внѣшней религіи даетъ возможность выступить не этическо-религіозному

сознанію и его дѣятельнему проявленію въ жизни, но бездѣятельному мистическому созерцанію. Но въ одномъ можно отдать предпочтеніе передъ европейскою философіей философіи браминовъ, съ чемъ не такъ радуетъ насъ западная философія, выросшая и развившаяся въ борьбѣ съ теологіей, а именно: браминская философія признала воспитательное значеніе предписаній культа для нравственной жизни. Только такимъ образомъ объясняется то мирное существованіе рядомъ другъ съ другомъ различныхъ ступеней развитія, при которомъ каждая уважаетъ другую, какъ справедливую въ своихъ предѣлахъ.

Развитіе нравственныхъ предписаній изъ религіозно-нравственныхъ положеній находившихся первоначально въ полномъ единствѣ взаимной связи, подтверждаетъ тотъ выводъ, который мы получили изъ предъидущихъ изслѣдованій этой главы, а именно, что нравственное чувство тѣмъ полнѣе сливается въ своемъ внѣшнемъ проявленіи съ чувствомъ религіознымъ, чѣмъ на ранней ступени мы его встрѣчаемъ. Однако, дѣлать отсюда заключеніе, что нравственность произошла изъ религіи, было бы также не вѣрно, какъ и обратный выводъ, будто религія имѣетъ своимъ источникомъ нравственность. Каждый изъ подобныхъ взглядовъ помѣщалъ бы какой-либо изъ этихъ обоихъ элементовъ (первоначально нераздѣльныхъ) въ началѣ другаго. Но анализъ формъ развитія религіозныхъ представленій учитъ, что для нихъ, насколько ихъ сущность состоитъ въ предположеніи идеальнаго міроваго порядка (см. ранѣе), нравственныя требованія являются самыми сильными мотивами, и, что съ другой стороны, твердая вѣра въ существованіи такого идеальнаго порядка, обратно, имѣетъ самое могущественное вліяніе на образованіе нравственной жизни и нравственныхъ представленій, частью благодаря предположенію о возмездіи, частью же, и въ особенности, благодаря выставленію нравственныхъ образцовъ идеальнаго совершенства. При такомъ взаимодѣйствіи не можетъ быть и рѣчи о такомъ развитія нравственности, которое произошло бы независимо отъ религіозныхъ мотивовъ, но этимъ, конечно, еще не утверждается, что на какой либо изъ позднѣйшихъ ступеней нравственной жизни, нравственность не могла бы совершенно освободиться отъ своего религіознаго корня.

Тогда религіозные мотивы могли бы быть выставлены, какъ необходимые только при ея происхожденіи и первомъ образованіи, но не для ея дальнѣйшаго существованія или для послѣдняго заключенія ея развитія. Мысль, что это могло бы быть, ближе

всего опирается на существованіе всѣхъ тѣхъ философскихъ основоначалъ этики, которыя совершенно освобождены отъ какихъ-либо религіозныхъ элементовъ. Конечно, нравственное сознаніе народовъ, съ которымъ однимъ мы здѣсь только и имѣемъ дѣло, есть вовсе не то, что философская теорія нравственности.

Можно допустить и то, что религіозное начало всегда остается въ извѣстной связи съ нравственнымъ, можно допустить также и то, что теорическая абстракція (отвлеченіе) способна выдвинуть на первый планъ какую-либу одну точку зрѣнію, а другую, наоборотъ, упустить изъ виду, чѣмъ единственно и объясняется, что одно и тоже фактическое положеніе вызываетъ самыя противоположныя теоріи.

Здѣсь, какъ и вообще въ такихъ предположеніяхъ, допускаютъ что-либо одно, не дѣлая дальнѣйшихъ выводовъ, а именно: если бы былъ возможенъ полный разрывъ нравственной области съ ея первичною религіозною почвой, то это имѣло бы мѣсто лишь въ томъ случаѣ, когда рядомъ съ религіозными существуютъ какіе-либо иные мотивы, способные возбуждать развитіе нравственныхъ идей. Въ такомъ случаѣ эти мотивы и были бы тѣ самые, которые односторонне выдвигаются впередъ отдѣльными философскими абстракціями.

Существуетъ лишь одна область, которая въ этомъ отношеніи можетъ стать рядомъ съ религіозными побудительными причинами нравственной жизни: это тѣ явленія обычая или нравовъ, которыя коренятся въ соціальныхъ условіяхъ человѣческой жизни. Что эти условія имѣютъ громадное вліяніе на развитіе нравственныхъ представленій, это остается несомнѣннымъ, будемъ-ли мы считать религіозныя вліянія остающимися или преходящими. Но самъ спорный вопросъ можетъ ожидать отвѣта только на почвѣ изслѣдованія этихъ обоихъ классовъ господствующихъ мотивовъ, т.-е. религіозныхъ и соціальныхъ. Такимъ образомъ, предъидущее изслѣдованіе отношеній нравственной жизни къ религіозной области требуетъ, какъ необходимаго дополненія, дальнѣйшаго изслѣдованія тѣхъ соціальныхъ факторовъ, которые проявили свою силу въ нравахъ и обычаяхъ.

Глава III.

Обычай и нравственная жизнь.

1. Общія свойства обычая.

а) Инстинктъ и обычай.

Въ теоріяхъ права прежняго времени, какъ извѣстно, не малую роль играетъ спорный вопросъ, какъ себѣ представить начало человѣческаго общества. Даже и на современную философію и антропологію этотъ вопросъ кладетъ свой отпечатокъ. Создался-ли правовой (государственный) порядокъ, какъ неизбѣжная необходимость, вынужденная тою «борьбой за существованіе», съ девизомъ «Homo homini lupus» [1]), которымъ Гоббсъ опредѣлилъ нѣкогда эту борьбу; или, наоборотъ, человѣкъ научился борьбѣ эгоистическихъ интересовъ, только благодаря помутнѣнію первоначально чистаго обычая. Старая теорія общества заставляетъ выбирать между этими двумя крайностями, какъ будто между ними не можетъ быть, примиренія Однако, единственнымъ безспорнымъ фактомъ въ этой неизвѣстной области является то, что, по сколько мы можемъ прослѣдить начало исторіи человѣка или наблюдать его теперь на низшей ступени развитія, мы всегда его находимъ съ тѣми же самыми хорошими и дурными побужденіями, которыя теперь, какъ всегда, являются источниками его счастія и его страданій. Въ самомъ дѣлѣ, вопросъ: жилъ-ли первоначально человѣкъ въ одиночку, пожалуй, болѣе безспоренъ, чѣмъ то, существовалъ-ли человѣкъ безъ языка или безъ религіи. Ибо языкъ въ нашемъ смыслѣ и, насколько мы знаемъ, религіозныя чувства и представленія отсутствуютъ у животныхъ, а между тѣмъ, формы общественнаго объединенія и соединенные съ нимъ акты любви и ненависти, мы находимъ на всѣхъ ступеняхъ животной природы, вездѣ, гдѣ встрѣчаются чувство и воля. Разсмотрѣніе поэтому фактовъ нравственной жизни не можетъ обойти той связи, которая въ этомъ существуетъ между человѣкомъ и животными. Такъ какъ мы должны признать, что простѣйшія чувства и побужденія у животнаго и человѣка въ существенномъ обладаютъ сходными свойствами, то намъ приходится допустить, что въ извѣстныхъ явленіяхъ общественной жизни животныхъ мы

[1]) Человѣкъ для человѣка волкъ

видимъ, по меньшей мѣрѣ, первыя ступени тѣхъ сторонъ нравственной жизни, которыя, связаны съ формами совмѣстной жизни. Такимъ образомъ, старый вопросъ объ источникѣ нравственнаго порядка въ обществѣ до извѣстной степени переносится изъ антропологіи въ зоологію; онъ вообще настолько способенъ быть объясненъ, насколько возможно указать тѣ природныя условія, которыя, предшествуя какимъ-либо вліяніямъ духовной культуры, позволяютъ возникнуть союзамъ однородныхъ существъ на основаніи наиболѣе всеобщихъ побужденій.

Такое предварительное біологическое изслѣдованіе, если бы оно само по себѣ и было лишено всякаго инаго значенія, все же полезно уже съ методической точки зрѣнія. Ибо всѣ союзы животныхъ, насколько бы они не стояли ниже примитивныхъ формъ человѣческаго общества, согласуются между собою въ томъ, что посредствомъ ихъ достигаются извѣстныя ц ѣ л и, благопріятныя для отдѣльныхъ индивидуумовъ или, по крайней мѣрѣ, для большинства. Относительно всѣхъ случаевъ подобнаго рода, теперь встрѣчается обыкновенно та ошибка, что д о с т и г н у т а я ц ѣ л ь принимается за дѣйствующую п р и ч и н у или, спеціально въ данномъ случаѣ, за м о т и в ъ, который-де с о з н а т е л ь н о лежалъ въ основѣ дѣятельности.

Въ примѣненіи къ человѣческому обществу, это заблужденіе получаетъ подтвержденія въ многихъ фактахъ, происшедшихъ несомнѣнно путемъ цѣлесообразной дѣятельности, и это подтвержденіе столь очевидно, что опроверженіе его весьма трудно, а для вульгарнаго воззрѣнія, можетъ быть, и совсѣмъ не убѣдительно. Поэтому, относительно животныхъ, изслѣдованіе стоитъ въ болѣе благопріятныхъ условіяхъ, такъ какъ здѣсь подобное мнѣніе не можетъ удержаться долго, благодаря громадному несоотвѣтствію между достигнутыми результатами и тѣмъ сознательнымъ размышленіемъ, которое требовалось бы, если бы эти результаты были достигнуты п р е д н а м ѣ р е н н о. Невозможность такого сознательнаго достиженія цѣли всего яснѣе именно при самыхъ простыхъ и распространенныхъ животныхъ потребностяхъ. Каждый знаетъ, что животное, какъ и человѣкъ, принимаетъ пищу, вовсе не думая, что дѣлаетъ это для возстановленія потеряннаго вещества тѣла и накопленія новыхъ силъ для будущей работы, но потому, что голодъ — чувство мучительное, а насыщеніе — пріятное. Въ области соціальныхъ потребностей животныхъ, это явленіе и его условіе, обыкновенно, гораздо сложнѣе. Однако, основной пунктъ тотъ же самый. Перелетныя птицы летятъ кучами не

вслѣдствіе сознанія, что этимъ онѣ лучше гарантированы отчасти отъ возможности сбиться съ пути, отчасти отъ преслѣдованія враговъ; муравьи и пчелы дѣлаютъ сообща свои постройки не потому, что они знаютъ, что при изолированной работѣ они никогда бы не достигли своей общей жизненной цѣли,—но, наоборотъ, эти результаты были достигнуты потому, что гдѣ-нибудь какая-нибудь предшествующая потребность соединила индивидуумы,—потребность, психологическую природу, которой мы, хотя въ этихъ случаяхъ и не знаемъ подробнѣе, потому что не можемъ перенестись въ сознаніе совершенно чуждыхъ намъ существъ, но мы увѣренно можемъ сказать, что все это такъ же мало дѣлается ради цѣлесобразнаго разсужденія о физіологической своей цѣли, какъ и принятіе нами пищи или питья. Какъ произошли наиболѣе распространенныя животныя потребности, на которыхъ, какъ на своей неотъемлемой естественной почвѣ, покоится также и фундаментъ человѣческаго общества, отвѣтъ на этотъ вопросъ, вѣроятно, никогда не будетъ возможенъ. Мы можемъ только предполагать, что двѣ органическія потребности, потребность питанія и половая, были самыми главными исходными пунктами развитія, диференцировавшимися въ различныхъ направленіяхъ. Достигнутыя цѣли, сперва возраставшія въ массѣ, становились все развитѣе, а затѣмъ, по господствующему въ области физіологической обратному воздѣйствію на причину, самая потребность становилась разнообразнѣе. При этомъ уже въ царствѣ животномъ не было недостатка въ участіи интеллекта. Результаты этого послѣдняго для насъ непонятны, главнымъ образомъ, потому, что мы видимъ теперь лишь послѣдствія этого необозримаго развитія, тогда какъ о самомъ развитіи мы можемъ заключать развѣ только изъ тѣхъ слабыхъ слѣдовъ, которые остались отъ него въ послѣдовательныхъ ступеняхъ жизненныхъ привычекъ у родственныхъ животныхъ [1]).

Но въ этомъ пунктѣ и кончается послѣднее сходство и открывается глубокая пропасть, отдѣляющая человѣка отъ животнаго. Оба своими индивидуальными, какъ и соціальными, привычками жизни, обязаны въ наибольшей степени наслѣдству прежнихъ поколѣній. Но у животнаго это наслѣдство заложено сполна и исключительно въ тѣхъ физическихъ слѣдахъ, которые оставило въ организмѣ общее развитіе; у человѣка они, по крайней мѣрѣ, въ большей части, остались въ формѣ сознатель-

[1]) Ср. мою Physiol. Psichologie, 2, Aufl, II. S. 335 f.

ной передачи. При этомъ, такъ какъ лишь человѣкъ сознаетъ свою связь съ прошедшимъ, то въ немъ выработывается непрерывность сознанія, которая у животнаго связываетъ только ближайшіе моменты другъ съ другомъ и навсегда остается ограниченной индивидуальною жизнью; у человѣка сознаніе расширяется уже на низшихъ ступеняхъ, охватывая minimum традиціи многихъ родовъ, а въ своемъ максимумѣ переступаетъ границы отдѣльной народности и возвышается до идеи взаимно-связаннаго развитія всего человѣчества.

Эта духовная связь человѣка съ своимъ прошлымъ, которая, вмѣстѣ съ тѣмъ, вызываетъ въ соотвѣтственной мѣрѣ и возможность предвидѣть будущее каждой индивидуальной жизни, оставляетъ, прежде всего, своеобразный отпечатокъ на человѣческомъ обществѣ. Животное слѣдуетъ законамъ, по которымъ потребность нѣкогда дифференцировалась въ видъ (species), причемъ, хотя и подчиняется опредѣленнымъ волевымъ мотивамъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, подчиняется и совершенно механической необходимости, которая позволяетъ уклоняться отъ законовъ рода лишь въ самыхъ узкихъ предѣлахъ. Въ противоположность этому, главнымъ образомъ, благодаря двумъ моментамъ, индивидуальная и соціальная жизнь человѣка является безконечно разнообразнѣе и содержательнѣе. Одинъ моментъ состоитъ въ болѣе свободномъ поприщѣ для воли, другой—въ познавательномъ предвидѣніи, въ томъ умѣніи сопоставлять прошедшее и будущее съ настоящимъ, на которое способенъ одинъ только человѣкъ.

Въ этихъ-то двухъ моментахъ и заключается причина, что мы только у человѣка говоримъ о существованіи обычая. Ибо обычаемъ мы называемъ только нормы произвольной дѣятельности, которыя образовались въ народномъ или племенномъ сообществѣ. Какъ бы строго ни бодрствовалъ обычай надъ поведеніемъ личности, однако, онъ оставляетъ ей выборъ освободиться отъ его предписаній.

Въ животномъ инстинктѣ, въ противоположность этому, существуютъ разъ навсегда опредѣленные, простые мотивы, направляющіе волю такъ, что здѣсь свобода выбора исчезаетъ или ограничивается самою узкою областью индивидуальныхъ привычекъ. Поэтому, хотя у человѣка и есть привычки, общія съ животными, но обычай есть преимущество человѣка. И то начало свободы, которымъ въ границахъ привычки пользуется и животное сознаніе, обычай переноситъ и на собирательное сознаніе общества. Это есть естественное послѣдствіе распро-

страненія сознанія за предѣлы индивидуальной жизни. Обычай и инстинктъ выросли оба первоначально изъ индивидуальныхъ привычекъ. Но въ то время, какъ инстинктъ заключаетъ въ себѣ послѣдствіе привычекъ безчисленныхъ генерацій только въ формѣ движеній сдѣлавшихся механическими, а поэтому совершающимися безсознательно, въ обычаѣ привычки человѣческаго рода и его членовъ, сдѣлавшіяся постоянными, пріобрѣтаютъ характеръ сознательно дѣйствующихъ мотивовъ; инстинктъ есть привычка поведенія, сдѣлавшаяся механическою, а обычай—привычка, сдѣлавшаяся общею. Въ инстинктѣ, привычка, выработанная вначалѣ сознаніемъ, становится потомъ безсознательнымъ дѣйствіемъ; въ обычаѣ она, вмѣстѣ съ своимъ мотивомъ, перешла въ общее сознаніе. Переходъ духовнаго въ механическое, конечно, присущъ и человѣку. Поэтому, инстинктъ у человѣка является общимъ съ животнымъ, и даже въ области обычая нѣтъ недостатка въ инстинктивныхъ дѣйствіяхъ. Но развитіе обычая предполагаетъ исторію,-исторію не въ смыслѣ представленія о взаимной связи явленій, которое предшествовало бы самымъ явленіямъ и руководило ими, стоя внѣ ихъ, но въ смыслѣ факта, совершившагося первоначально и узнавшаго въ себѣ эту связь. Какъ множество мотивовъ и связанная съ нимъ свобода выбора указываютъ со стороны воли на ту границу, какая лежитъ между человѣкомъ и животнымъ, такъ связь индивидуальной мысли съ общей мыслью указываетъ таkую-же границу со стороны сознанія.

Но если, не смотря на эти существенныя различія съ точки зрѣнія происхожденія и развитія животныхъ инстинктовъ, мы можемъ ихъ назвать аналогами (подобіями) человѣческихъ обычаевъ, то, слѣдовательно, они сходны и въ смыслѣ общаго содержанія тѣхъ цѣлей, которымъ они служатъ. Есть инстинкты индивидуальные и соціальные: первые, вызываемые наиболѣе общею постоянною, изъ органическихъ потребностей, потребностью питанія, служатъ сохраненію и защитѣ отдѣльнаго существованія; вторые же, важнѣйшимъ регуляторомъ которыхъ является половая потребность, служатъ защитѣ и сохраненію рода. Эта цѣль, которая можетъ дѣйствовать, конечно, въ самыхъ разнообразныхъ формахъ, по большей части можетъ воздѣйствовать на индивидуальную жизнь въ смыслѣ благопріятномъ, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ и разрушительно. Подобнымъ образомъ и обычай, хотя всегда является всеобщею нормой поведенія, имѣетъ частью индивидуальныя, частью соціальныя цѣли, и въ основѣ своей вызванъ также то болѣе частною, то общею

потребностью въ защитѣ; когда эта первоначальная цѣль достигнута, обычай продолжаетъ оставаться въ жизни, но въ видоизмѣненныхъ формахъ. Только цѣли обычая становятся безконечно разнообразнѣе, и соотвѣтствуя одухотворенію совокупной жизненной исторіи цѣлаго рода, они воспринимаютъ въ себя всѣ высшія жизненныя цѣли; а когда самыя насущныя цѣли личности и общества переходятъ въ область права, т.-е. той принудительной жизненной нормы, которая постепенно возникла изъ обычая, тогда область обычая ограничивается преимущественно болѣе свободными и чисто-духовными интересами жизни.

Отсюда возможно бы предположеніе, что эта потребность въ защитѣ, которая выполняется обычаемъ и, по крайнѣй, мѣрѣ во многихъ случаяхъ составляетъ его содержаніе, вмѣстѣ съ тѣмъ, есть и причина его происхожденія? Если способъ, какимъ мы ѣдимъ и одѣваемся, какъ бы онъ ни удалился отъ примитивныхъ формъ питанія и одежды, является въ общемъ самымъ цѣлесообразнѣйшимъ для удовлетворенія нашихъ насущныхъ жизненныхъ потребностей, или (возьмемъ, примѣръ, принадлежащій къ духовной сторонѣ обычая), если, напримѣръ платье у носящаго трауръ, духовнаго лица и судьи, благопристойность манеръ, вѣжливость въ обращеніи съ другими и даже иногда стѣснительныя формы этикета даютъ какъ отдѣльному лицу, такъ и обществу дѣйствительную защиту противъ проявленій грубости и звѣрскаго себялюбія, — то не потребность-ли дать такую защиту вызвала происхожденіе всѣхъ этихъ обычаевъ? Но здѣсь-то именно и слѣдуетъ вспомнить то замѣчаніе, которое сдѣлано нами выше, при проведеніи аналогіи между инстинктомъ и обычаемъ. Если мы видимъ, что какое-либо явленіе служитъ самымъ лучшимъ образомъ для выполненія какой-либо цѣли, то это вовсе еще не доказываетъ, что мотивомъ его была именно эта цѣль, ибо исполненіе какой-либо цѣли не ручается за тождество цѣлей и мотивовъ. Въ самомъ дѣлѣ, исторія обычая даетъ одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ примѣровъ ихъ первоначальнаго несовпаденія. Въ то время, какъ эта исторія показываетъ, что почти всѣ и особенно важнѣйшія формы жизни ссылались на религіозный корень, который позднѣе утратился сознаніемъ, — та же исторія обычая говоритъ, что съ развитіемъ религіознаго культа началось самовоспитаніе человѣка въ обычаяхъ и нравахъ.

Такимъ образомъ, сознаваемымъ мотивомъ возникновенія обычая была религія, а результатъ или цѣль, которые

были этимъ достигнуты, есть самовоспитаніе человѣка (въ обычаяхъ и нравственности).

b) Религіозное происхожденіе обычая.

Тамъ, гдѣ возможно прослѣдить обычай до его источника, онъ приводитъ къ представленіямъ, которыя по большей части далеко разнятся отъ позднѣйшихъ мотивовъ. Въ подавляющей массѣ случаевъ, религіозныя представленія, кажется, являются первичными источниками, изъ которыхъ вытекалъ обычай. Онъ тогда является подъ видомъ религіознаго обряда и его принудительная сила объясняется отчасти всенародностью культа, отчасти тою важностью, которая ему приписывалась, въ виду его вліянія на гнѣвъ или милость боговъ и, слѣдовательно, на общее благополучіе. Эта связь съ культами почти постоянно приходитъ въ забвеніе въ позднѣйшихъ формахъ обычая. И не только въ обычаяхъ культурныхъ народовъ, она удерживается развѣ только въ такихъ слабыхъ отголоскахъ, что понять ее можно только по сравненію съ уцѣлѣвшимъ первообразомъ этой связи, но даже и у самыхъ грубыхъ дикарей, рядомъ съ обычаями, нынѣ еще служащими при религіозныхъ обрядахъ, продолжаютъ существовать обыкновенно и другія житейскія обыкновенія, непонятныя и ставшія чуждыми своему религіозному источнику. Но при этомъ передъ нами выясняется еще одинъ дальнѣйшій моментъ, который именно и существененъ для содержанія обычая, а именно: въ то время, какъ исчезаетъ его первоначальный смыслъ, тотчасъ же та дѣятельность, которая имъ обусловливалась, превратившаяся въ привычку, создаетъ новую цѣль, и хотя эта цѣль не всегда ясно сознается тѣмъ, кто ее приводитъ въ исполненіе, однако, не смотря на это, она является силой, которая съ этихъ поръ опредѣляетъ дальнѣйшее измѣненіе, а при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ и окончательное разрушеніе обычая. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія генезиса (происхожденія), большинство обычаевъ, еще живущихъ среди насъ, являются переживаніями тѣхъ религіозныхъ обрядовъ, первоначальныя цѣли которыхъ сдѣлались непонятными, и которые служатъ новымъ цѣлямъ. И такъ какъ эти новыя цѣли, равнымъ образомъ, могутъ измѣняться, то обычаи при постоянно остающейся формѣ пріобрѣтаютъ постоянно измѣняющееся содержаніе. Подобно тому, какъ то же самое слово въ различные періоды исторіи языка можетъ скрывать совершенно различное содержаніе, точно также обычай, въ своей внѣшней формѣ, консервативенъ, но его цѣль

безпрестанно приспособляется къ преходящимъ потребностямъ времени.

Но такъ какъ прослѣдить каждый отдѣльный житейскій обычай до его первоначальнаго смысла, по крайней мѣрѣ, въ настоящее время, невозможно, то, конечно, о религіозномъ происхожденіи обычая можно во многихъ случаяхъ заключить лишь съ нѣкоторою вѣроятностью Несомнѣнно, однако, что существуютъ обычаи, которые имѣютъ своимъ ближайшимъ источникомъ отдаленныя и исчезнувшія вѣрованія. Особенно много старинныхъ юридическихъ воззрѣній, которыя продолжаютъ нерѣдко жить въ отдѣльныхъ обычаяхъ, ставшихъ совершенно непонятными. Такъ, превратившись въ брачные обряды и игрища, сохраняются, широко распространяясь по всему свѣту, воспоминанія о прежнемъ совершеніи брака путемъ похищенія или покупки невѣстъ. Другіе обычаи, существовавшіе въ Римѣ и Греціи, по которымъ матери невѣсты и жениха подводили другъ къ другу новобрачныхъ, напоминаютъ старинное, господствовавшее въ широкихъ размѣрахъ въ брачномъ и наслѣдственномъ правѣ, представленіе, что матери, а не отцу принадлежитъ ближайшее право на дѣтей. Здѣсь можно бы прибавить, что обычай, такъ какъ онъ проникаетъ во всѣ сферы жизни, то во всѣхъ нихъ онъ и имѣетъ свои первоначальные корни, но не слѣдуетъ упускать изъ виду, что въ томъ раннемъ состояніи человѣческаго общества, въ которомъ является первое развитіе большей части обычаевъ, различныя области жизни вообще еще не были раздѣлены, и что человѣческая жизнь особенно въ своихъ насущныхъ потребностяхъ и привычкахъ болѣе всего была проникнута религіозными представленіями. Каждый болѣе важный поступокъ есть, вмѣстѣ съ тѣмъ, первоначально по крайней мѣрѣ, религіозный актъ, и нормы (правила) поведенія, которыми человѣкъ въ серьезные моменты жизни чувствовалъ себя связанными, переходятъ также и на менѣе важныя житейскія обыкновенія, которыя сходны съ первыми по наружности. Какъ изображеніе боговъ переходитъ изъ храма въ жилище, такъ переносится молитва отъ жертвеннаго пиршества за ежедневный обѣдъ; точно также тотъ обычай, по которому мать невѣсты подводила ее къ нареченному ей жениху, находитъ религіозное основаніе въ томъ, что древность, сдѣлавъ богиней семейнаго очага женское божество, на женщину смотрѣла какъ на домашнюю жрицу. Можетъ быть, этотъ первый жреческій санъ завоевалъ ей положеніе госпожи дома; потому что религіозное и юридическія представленія при началѣ культуры вездѣ слиты

другъ съ другомъ. Въ отдѣльныхъ случаяхъ, конечно, обычай, по исчезновеніи прежней его цѣли, могъ уже не служить болѣе новымъ жизненнымъ цѣлямъ, имѣющимъ сколько-нибудь серьезное значеніе.

Сюда относятся нѣкоторые изъ вышеупомянутыхъ брачныхъ обрядовъ, какъ, напримѣръ, нерѣдко еще встрѣчающаяся мнимая борьба жениха съ родственниками невѣсты. Хотя эти случая суть явныя исключенія изъ правила, однако, они являются значительными свидѣтельствами того стремленія къ сохраненію, которое живетъ въ каждомъ обычаѣ, получившемъ устойчивость, благодаря передачѣ изъ рода въ родъ, а поэтому можно сомнѣваться, удерживается-ли обычай въ жизни, только благодаря этой тенденціи къ сохраненію самой по себѣ, или же благодаря вновь возникшей цѣли даннаго обычая.

Новая цѣль часто бываетъ только непреднамѣреннымъ результатомъ дѣйствій, а вовсе не ихъ непосредственнымъ мотивомъ.

Зачатки прежнихъ обычаевъ, сдѣлавшіеся совершенно безцѣльными, не имѣютъ болѣе никакого значенія для нравственной жизни. Они превращаются въ дряхлыя переживанія давно забытой культуры, которыя обязаны своимъ сохраненіемъ часто только потребности въ играхъ. Но можно считать правиломъ, что, поскольку они при удовлетвореніи этой потребности выполняютъ извѣстную цѣль, они обязаны своимъ сохраненіемъ этимъ вновь возникшимъ цѣлямъ. Что выраженіе языка сохраняетъ то отношеніе, въ которомъ нравственное перешло въ обычай, видно изъ того, что обыкновенно обычаемъ называютъ лишь такія «обыкновенія», которыя стоятъ въ какомъ либо прямомъ отношеніи къ нравственной жизни. Хотя при этомъ вовсе необязательно, чтобы эти отношенія способствовали укрѣпленію нравственной жизни. Каннибализмъ, напримѣръ, и похищеніе женщинъ мы причисляемъ къ обычаямъ, однако, мы признаемъ за ними вредное нравственное вліяніе. Даже и дурной обычай остается обычаемъ, пока ему вообще придается характеръ обязательной нормы. Обыкновенія и игры, образовавшіяся изъ обычая, утрачиваютъ существенный признакъ обычая не потому, что становятся безцѣльными, но вслѣдствіе недостатка въ нихъ обязательной силы, которая есть слѣдствіе недостатка болѣе серьезныхъ цѣлей. Въ извѣстной степени сила привычки можетъ удержать сохраненіе обычая, не смотря на потерю имъ своей цѣли. Но съ другой стороны, обыкновеніе, потерявшее свой смыслъ, само ищетъ приблизиться къ обычаю.

Въ нашей современной культурѣ обычай такъ далекъ отъ своего религiознаго начала, что религiя и обычай представляются двумя совершенно различными областями. Этому отдѣленiю благопрiятствовалъ тотъ именно процессъ, которымъ отдѣлились мало-по-малу юридическiя воззрѣнiя народовъ отъ области собственно настоящаго обычая, а этой области передались, наоборотъ, пережитыя юридическiя воззрѣнiя стараго времени. На мѣсто простаго представленiя обязанности, живущаго въ общемъ сознанiи, выступила обязательная норма закона. Но законъ отличается отъ обычая тѣмъ, что обязанность, которую онъ опредѣляетъ, онъ вынуждаетъ исполнять опредѣленнымъ наказанiемъ, которое обѣщаетъ за ея нарушенiе. Это принужденiе отчасти прекращается къ области религiозныхъ требованiй, въ которой оно раньше всего явилось. Такое устраненiе его обозначаетъ исторически поворотный пунктъ, вслѣдствiе котораго религiозныя требованiя и вытекающiя изъ нихъ дѣйствiя, освобождаются отъ области собственно обычая. Религiозныя повелѣнiя, когда никакiя гражданскiя наказанiя не идутъ къ нимъ на помощь, выставляютъ на видъ наказанiя и награду въ этомъ и въ загробномъ мiрѣ, и образуютъ свою собственную область права.

Даже можно сказать, что отличительные признаки религiозной области права, становятся тѣмъ яснѣе, чѣмъ болѣе карательная сила церкви получила внутренiй характеръ, дѣйствующiй на совѣсть людей. Первый же шагъ въ этомъ направленiи состоитъ въ томъ, что она обращается къ той области будущихъ надеждъ, которой, въ перiодѣ религiознаго мышленiя, принадлежитъ наибольшее влiянiе въ дѣлѣ соблюденiя религiозныхъ заповѣдей. Такъ какъ во всѣхъ этихъ случаяхъ религiозная норма стремится облечь требованiя въ форму опредѣленно выраженнаго закона, то она непремѣнно отдѣляется отъ обычая, никогда не обладающаго такою ясно выраженною формулировкой.

c. Измѣненiя цѣлей у нравовъ и обычаевъ

Но когда при этомъ сами религiозныя нормы исключатся изъ среды влiянiя обычая, то въ обычаѣ останутся тѣмъ прочнѣе тѣ зародыши (рудименты) болѣе древнихъ религiозныхъ обрядовъ, которые частью служатъ для новыхъ цѣлей, а частью продолжаютъ свое существованiе въ видѣ безцѣльныхъ обыкновенiй, или же такихъ, которые служатъ для игръ и развлеченiй. Такимъ образомъ, наша настоящая жизнь наполнена остатками давно прошедшаго культа, которые, воспринявъ въ себя новыя идеи,

соотвѣтствующія измѣненнымъ жизненнымъ условіямъ, какъ бы повторяютъ въ области духовной (только въ безконечно болѣе возвышенномъ видѣ), способность измѣненія вообще органическихъ формъ. Безъ сомнѣнія, между этими переживаніями случаются и окаменѣлости. т.-е. мертвое повтореніе прежнихъ формъ жизни, обязанное своимъ сохраненіемъ единственно тому могуществу косности, которому наши представленія подчинены такъ же, какъ и тѣла внѣшняго міра. Если мы станемъ разсматривать результаты такихъ измѣненій независимо отъ ихъ историческаго прошедшаго, мы можемъ ошибочно включить ихъ въ кругъ нашихъ современныхъ представленій и приписать имъ тѣ цѣли, который они теперь выполняютъ, или могли бывыполнять; мы легко можемъ эти современныя намъ цѣли считать за причину ихъ происхожденія. Приэтомъ отъ насъ именно и ускользаетъ законъ, важный для всякаго духовнаго и въ особенности для нравственнаго развитія— законъ подготовки новыхъ жизненныхъ цѣлей изъ формъ дѣятельности, существовавшихъ прежде, но первоначально служившихъ другимъ цѣлямъ. Обращикъ подобнаго же, совершенно нагляднаго процесса представляетъ опять-таки измѣненіе значенія словъ. Когда какое-либо новое понятіе находитъ для своего выраженія опредѣленное слово требующее только легкаго измѣненія его значенія, то этимъ не только облегчается самое образованіе новыхъ понятій, но даже, вѣроятно, благодаря этому только оно и дѣлается возможнымъ. Но, конечно, не надо забывать, что какъ нравы или обычаи сами по себѣ не всегда должны быть хороши, также точно и цѣли, безразличныя въ нравственномъ смыслѣ или даже вовсе безнравственныя, могутъ наложить свой отпечатокъ и на обычай, потерявшій свое прежнее значеніе. Стремленіе обычая, послѣ потери своего первоначальнаго содержанія, продолжать свое существованіе въ новыхъ видахъ, облегчаетъ происхожденіе самыхъ разноз образныхъ цѣлей. И такъ, хотя нравственное развитіе въ концѣ-концовъ извлекаетъ важную выгоду изъ закона «постоянства въ измѣненіяхъ», но не самому этому закону надо приписывать заслугу, а единственно силамъ, проявляющимся въ самомъ нравственномъ развитіи.

Задача дальнѣйшаго изслѣдованія заключается въ томъ, чтобы изъ богатаго матеріала исторіи обычаевъ указать главнѣйшіе моменты, въ которыхъ успѣло выразиться то дѣйствіе закона преобразованія (трансформаціи) нравовъ, которое имѣетъ этическое значеніе. При этомъ достаточно будетъ наглядно представить

этотъ законъ въ нѣсколькихъ примѣрахъ, которые я нарочно возьму изъ области привычекъ наиболѣе безразличныхъ въ смыслѣ этическомъ, выбирая такъ, чтобы ихъ теперешнія цѣли стояли возможно дальше отъ первоначальныхъ.

Распространенный почти у всѣхъ культурныхъ народовъ обычай похоронныхъ пиршествъ, потерявшій значеніе для современнаго утонченнаго нравственнаго чувства, нѣкоторые объясняли тѣмъ, что родственники умершаго, желая сдѣлать проводы покойника болѣе многолюдными, предлагали собравшимся гостямъ угощеніе, какъ бы въ вознагражденіе за безпокойство. Это угощеніе, сперва предлагавшееся свободно, потомъ уже стало-де требоваться приглашенными, такъ что, когда исчезъ первоначальный мотивъ, обычай удерживается въ жизни, благодаря эгоистическому интересу совершенно равнодушныхъ его участниковъ. Такимъ образомъ, этотъ обычай сталъ для того, кто былъ его первою причиной, т.-е. для горюющаго родственника, уже не добровольнымъ какъ прежде дѣйствіемъ, а тягостною, вынужденною обществомъ обязанностью [1]). Мнѣ не кажется невѣроятнымъ, что это объясненіе дѣйствительно выясняетъ мотивы, которые въ нѣкоторыхъ населенныхъ округахъ послужили къ сохраненію обычая, причемъ, тамъ гдѣ провожающіе придаютъ значеніе похоронному угощенію, не рѣдки также и такія лица, которыя блескомъ проводовъ своего умершаго родственника, и богатствомъ похороннаго угощенія ухитряются облегчить свою печаль. Ибо гдѣ эти пиршества еще удержались, они остались почти привиллегіей людей зажиточныхъ, и богатый крестьянинъ заботится о томъ, чтобы величиной этого угощенія измѣряли достатокъ его имущества. Но много-ли, мало-ли истины заключаетъ въ себѣ такое объясненіе обычая съ точки зрѣнія его современнаго пониманія, оно навѣрное очень далеко отъ объясненія его дѣйствительнаго происхожденія или начала. Какимъ образомъ могъ какой-либо обычай, — настолько распространенный и у дикарей, и у культурныхъ народовъ, что онъ кажется принадлежащимъ къ древнѣйшимъ привычкамъ человѣческой жизни, — какимъ образомъ могъ онъ произойти хотя и изъ понятнаго при извѣстныхъ условіяхъ, но все-таки, во всякомъ случаѣ, частнаго соображенія? Гдѣ мы находимъ поминки въ ихъ первоначальной формѣ полной жизненности, тамъ они сильно проникнуты другими религіозными проявленіями культа и сами образуютъ явную существенную

[1]) Ihering, Zweck im Recht, II, S, 214.

часть культа мертвыхъ. Если теперь въ нѣмецкихъ деревняхъ поминки сдѣлались свѣтскимъ торжествомъ, которое болѣе не имѣетъ ничего общаго съ церковными обрядами при погребеніи, то, напротивъ, у нашихъ предковъ-германцевъ было нѣчто другое. Покойнику давали на тотъ свѣтъ, кромѣ одежды и оружія, ѣду и питье, и, какъ это у нѣкоторыхъ дикарей еще и теперь существуетъ, родственники покойника справляли тризну на самомъ мѣстѣ погребенія [1]). Такимъ образомъ, передъ нами выступаютъ первоначально два мотива, поддерживавшіе этотъ обычай. Тризна въ самомъ раннемъ своемъ видѣ есть жертвоприношеніе. Первобытный человѣкъ приносилъ богамъ жертвы при погребеніи какого либо своего соплеменника, какъ и при всякомъ другомъ своемъ важномъ житейскомъ дѣйствіи. Частью онъ желалъ этимъ доставить покойнику благосклонность боговъ, а частью — и это конечно является еще болѣе древнѣйшимъ представленіемъ — покойникъ самъ былъ предметомъ религіознаго поклоненія (культа): души умершихъ витаютъ, какъ духи-защитники, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ они несутъ несчастье въ жилища живыхъ: символическіе обряды, относившіеся къ ихъ почитанію и умилостивленію, поэтому повсюду занимали въ первобытномъ культѣ важное мѣсто. Второй, хотя, конечно, позднѣйшій мотивъ, но который, однако, постепенно могъ замѣстить первоначальный культъ мертвыхъ, лежитъ въ религіозно-символическомъ значеніи сообща съѣденной торжественной яствы. Общее воспріятіе пищи и питья является для дикаря, — если эта ѣда и питье совершаются торжественнымъ образомъ, такъ сказать, въ присутствіи боговъ, — религіознымъ символомъ братскаго союза. Желаніе въ послѣдній разъ раздѣлить обѣдъ съ умершимъ, самому вкушать отъ той пищи, которую даютъ покойнику на тотъ свѣтъ, вытекаетъ, поэтому, изъ чувства благочестія, подобнаго тому, которое побуждаетъ первобытнаго человѣка ѣсть самому отъ того животнаго, которое приносится имъ въ жертву богамъ.

Вотъ эта-то послѣдняя форма тризны — именно и есть та, слѣды которой остались всего дольше. Послѣ того, какъ она сперва изъ чувственной перешла въ символическую, она посте-

[1]) То же самое было и у нѣкоторыхъ славянъ, причемъ умершему давали даже на тотъ свѣтъ дѣвушку, которую тутъ же и убивали. Ужасное описаніе этого обряда арабскимъ путешественникомъ Ибнъ-Фоцлакомъ приведено цѣликомъ въ «Исторіи» Бестужева-Рюмина, Т. I. стр. 26—28. Ред.

пенно потеряла также и религіозное отношеніе. Тризна превратилась въ поминальный обѣдъ — обѣдъ, на которомъ въ рѣчахъ и застольныхъ тостахъ вспоминаютъ добродѣтели почившаго. Такъ, у Демосфена собрались родители и братья лицъ, погибшихъ въ херонейской битвѣ, для торжественнаго обѣда. Конечно, нѣтъ ничего немыслимаго въ томъ, что благочестивое чувство, съ которымъ образованные греки аттическаго періода чествовали память своихъ покойниковъ, — имѣетъ свои слѣды и въ нашихъ современныхъ поминкахъ. Если на самомъ дѣлѣ это не такъ, а, напротивъ, этотъ обычай для нашего современнаго нравственнаго чувства кажется чуждымъ нравственной области, то отчасти это происходитъ отъ того отвращенія. съ какимъ христіанство преслѣдовало старо-германскую тризну, какъ и другіе языческіе обряды. А разъ обрядъ былъ на дурномъ счету, имъ легко завладѣвали нечистые мотивы, и этотъ-то результатъ стали считать за причину самаго обычая; такой оборотъ нерѣдко случается въ этой области. Подобнымъ же примѣромъ является менѣе выродившійся, но зато сравнительно лишенный значенія, обычай — пить за здоровье. Въ своемъ началѣ онъ родственъ предъидущему, — какъ предъидущій сводится къ жертвоприношенію яствами, такъ послѣдній сводится къ жертвоприношеніямъ питіями; общая выпивка у нашихъ прародителей имѣла еще больше значенія, какъ символъ братскаго союза, чѣмъ сообща съѣденная пища. Частью помогало этому возбуждающее дѣйствія вина и другихъ охмѣляющихъ напитковъ, частью же, — представленіе о возбуждающемъ мужество напиткѣ связывается съ представленіемъ крови, которая, по воззрѣніямъ дикарей, считается вмѣстилищемъ жизненныхъ силъ. Кто пьетъ кровь врага — усвоиваетъ себѣ его силы; кто мѣняется съ другомъ каплей крови, становится этимъ самымъ родственникомъ послѣднему по крови, равнымъ родному брату. Этимъ способомъ индѣйцы и негры еще и теперь заключаютъ между собою союзъ братства по крови. Болѣе мягкія времена принесли съ собой новый символъ взамѣнъ прежняго, а именно питье изъ одного кубка, причемъ, конечно, вся церемонія съ ея кровавымъ значеніемъ потеряла многое изъ своего первоначальнаго смысла. Питье на брудершафтъ скоро перестало ограничиваться единичными личностями, и стало объединять всѣхъ участниковъ пирушки, между которыми изъ рукъ въ руки переходилъ кубокъ. Такимъ-то образомъ, символъ сперва свелся къ простому обозначенію дружбы, а наконецъ, сталъ средствомъ выраженія товарищескаго вниманія. Когда единый для всѣхъ ку-

бокъ пересталъ переходить отъ одного къ другому, а утонченное время дало каждому въ руки особый стаканъ, то общую выпивку изъ одного и того же стакана стали обозначать только соприкосновеніемъ стакановъ, и брудерфштафтъ между двумя какими-либо пріятелями замѣнился нынѣ просто обоюднымъ питьемъ за здоровье. Конечно, при первомъ появленіи этого обычая была еще ясна память о тѣхъ формахъ жизни, которыя были имъ вытѣснены. Теперь онъ вполнѣ оторвался отъ своего первоначальнаго источника и единственно, что имѣетъ общаго съ нимъ—это общее обоимъ чувство благожелательности. Быть можетъ, возможно сомнѣніе, чтобы на мѣсто этого первичнаго мотива, лежащаго въ основѣ обычая и повсюду родственнаго, случайно могла стать вполнѣ инородная цѣль? Однако, это имѣетъ мѣсто, когда, напримѣръ, азіатскій деспотъ заставляетъ прежде пить изъ бокала своего виночерпія, для охраненія себя отъ отравы, или, когда онъ, для предупрежденія подобнаго же безпокойства своего гостя, первый прикладывается губами къ поданному кубку. Въ кругу нашихъ теперешнихъ воззрѣній, можетъ быть, даже болѣе понятна эта цѣль, чѣмъ давно забытая церемонія общаго жертвеннаго возліянія (жертвоприношенія питьемъ) и заключенія кровнаго братства, и поэтому, если искать причину и у того первобытнаго обряда, изъ котораго вытекъ нашъ, съ точки зрѣнія цѣлей, кажущихся намъ т е п е р ь возможными, то вѣроятнѣе всего было бы объяснить его тѣми мотивами, какіе мы видимъ теперь у недовѣрчиваго деспота [1]). А между тѣмъ, мало вѣроятно, чтобъ существующій у насъ теперь обычай произошелъ изъ этого уродливаго отпрыска первоначальнаго обряда, а не изъ самаго обряда, потому что, какъ ни отдаленъ нашъ обычай отъ первобытнаго, все же ихъ соединяютъ однородныя чувства— благожеланія, а вовсе не тѣ, какія лежатъ въ основѣ восточнаго обычая. Изъ того же источника, вѣроятно, получилъ свое начало и другой обычай, который въ нынѣшней своей формѣ крайне удалился отъ своего источника: это обычай давать на выпивку (на водку). Точно такъ же, какъ общее выпиваніе на пиру являлось символомъ мира и дружбы, такъ обѣдъ, предлагаемый пришедшему гостю въ старину считался выраженіемъ дружескаго привѣтствія. Затѣмъ, подносимые напитки, или хлѣбъ съ солью, стали фигурировать въ качествѣ символовъ пищи, выражавшихъ символически приглашеніе чужеземца къ раздѣленіи трапезы съ чле-

[1]) Что и сдѣлалъ Ihering a. a. O. S. 248.

нами семьи. Общеніе же за столомъ въ старину было равнозначуще общенію при жертвоприношеніи. Нарушить гостепріимство, которое, въ виду общей жертвы, принесенной Богу, дѣлалось столь же священнымъ, считалось тяжелымъ грѣхомъ передъ самими богами. И здѣсь это символическое значеніе произошло изъ того первоначальнаго реальнаго значенія, которое имѣло при встрѣчѣ гостя угощеніе виномъ; и здѣсь также потерялось сперва реальное, а затѣмъ и символическое значеніе. По мѣрѣ того, какъ исчезала, такимъ образомъ, первоначальная реальная цѣль обычая, и выступала эта новая цѣль, побочная цѣль превращалась въ главную. Въ новѣйшія времена угощеніе виномъ гостя для подкрѣпленія уже не имѣетъ значенія ни религіознаго символа, ни знака защиты, а является относительно незнакомыхъ простымъ дѣломъ гуманности, относительно же знакомаго любезною внимательностью, разсчитывающею на таковую же со стороны гостя, если случится быть у него. Въ такой формѣ обычай еще недавно и даже теперь во многихъ мѣстахъ сохраняется, какъ дѣйствительная потребность, среди простыхъ сельскихъ отношеній. Тамъ, гдѣ посѣщеніе соединено съ совершеніемъ далекаго пути, пища и питье являются настоящею потребностью, но какъ скоро жилища знакомыхъ строятся вблизи другъ отъ друга—обычай сохраняется еще при случайныхъ посѣщеніяхъ развѣ только въ качествѣ выраженія дружелюбія. Соотвѣтственно этому измѣняется и самое угощенія; наконецъ, остается исключительно одно только угощеніе напитками, столь цѣнимое нашими дѣдами, что они не отказались бы отъ него ни въ какое время. Когда же, наконецъ, городская жизнь все болѣе и болѣе стала обращать угощеніе посѣтителя въ неудобную тягость, какъ для хозяина, такъ и для гостя, стали ограничиваться поднесеніемъ вина рабочему, нуждающемуся въ подкрѣпленіи при работѣ; слугѣ, присланному отъ знакомыхъ съ какимъ-нибудь извѣстіемъ, и т. п. Но суетливость городской жизни, въ концѣ концовъ, сдѣлала излишнею и эту послѣднюю метаморфозу стараго символа гостепріимства. Угощеніе виномъ замѣнилось просто дачей «на водку» и «на чай», съ которою человѣкъ могъ распорядиться по своему усмотрѣнію. Такимъ образомъ, «даваніе на водку», не будучи уже больше связано,—подобно даванію натурой, изъ котораго оно произошло,—отношеніемъ хозяина къ гостю, стало неограниченно распространяться на всевозможныя случаи, когда вознаграждающій даетъ плату не по условію, а по своему усмотрѣнію. Это положеніе между платой и наградой само собою ограничиваетъ «даваніе на выпивку» только извѣстными

случаями: оно именно находитъ примѣненіе только въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ получающій находится на низшей соціальной ступени, чѣмъ предлагающій. Предложить на водку равному себѣ считается оскорбленіемъ, и такъ какъ при даваніи на водку выставляется на показъ соціальное неравенство, то несомнѣнно, что этотъ отпрыскъ древняго обычая получилъ непохвальное нравственное вліяніе, на которое недавно такъ убѣдительно указывалъ Іерингъ [1]). Въ самомъ дѣлѣ, насколько элементы болѣе утонченныхъ обычаевъ, имѣющіе этическое значеніе, заключаются въ томъ, чтобы по возможности сглаживать внѣшнія различія соціальныхъ положеній, настолько же, наоборотъ, всякій обычай, дающій ниже стоящему чувствовать свое униженіе, долженъ вредно вліять на его чувство собственнаго достоинства. Даваніе на водку поэтому представляетъ замѣчательный примѣръ обычая, первоначальный смыслъ котораго вполнѣ превратился въ его противоположность. Изъ символа дружбы онъ сдѣлался выраженіемъ подчиненности служащаго своему господину. Пусть даже обыкновеніе нормировало и самый этотъ способъ вознагражденія такъ, что превратило его изъ даянія въ форму платы, минимальная граница которой устанавливается принужденіемъ обычая, и только максимальная его граница зависитъ отъ каждаго,—но именно это-то обстоятельство и придаетъ въ этомъ случаѣ подачкѣ двойной характеръ: вознагражденія и, кромѣ того, акта щедрости, если не подаянія. Но еще и въ другомъ отношеніи обычай здѣсь перешелъ въ свою противоположность: вино подносится хозяиномъ гостю, а деньги на выпивку, наоборотъ, получаетъ слуга хозяина (напримѣръ, въ гостинницѣ), подающій питье. Въ виду этихъ превращеній, нечего удивляться, что, обращая вниманіе только на значеніе, пріобрѣтенное имъ впослѣдствіи, нѣкоторые считаютъ современную подачку за видоизмѣненіе вознагражденія, сдѣлавшееся не нравственнымъ, и въ этомъ смыслѣ объясняютъ его тѣмъ, что первоначально отдѣльныя лица могли дѣлать добровольныя подарки, а затѣмъ это мало по малу стало всеобщимъ обыкновеніемъ [1]). Но уже слово «Trinkgeld» содержитъ въ себѣ несомнѣнное указаніе на первоначальную форму, на »Trunk» (питье), черезъ отпаденіе которой и возникъ этотъ своеобразный родъ вознагражденія.

---

[1]) Ihering Zweck im Recht II, S. 251 и 284 и Westermann's Monatshefte April 1882.

[1]) Ihering a. a. O. S. 246.

Приведенныхъ примѣровъ, кажется, достаточно для общаго нагляднаго представленія процесса превращенія старинныхъ обрядовъ культа въ обычаи совсѣмъ иного содержанія. Съ дальнѣйшими, этически болѣе важными проявленіями этого процесса мы познакомимся ниже, при изложеніи главнѣйшихъ, стоящихъ подъ опекой обычая, индивидуальныхъ и соціальныхъ формъ жизни. Если мы теперь установимъ, что всѣ вообще обычаи, имѣющіе за собою большое историческое прошлое, можно свести (конечно, только приблизительно) къ религіозному корню, то все таки еще остается открытымъ вопросъ, найдено-ли, такимъ образомъ, первое происхожденіе обычая. Вѣдь, и самый религіозный культъ долженъ былъ, въ свою очередь, развиться ихъ какихъ-нибудь предшествовавшихъ условій. И если было время, когда человѣкъ жилъ безъ религіи и безъ культа, то и тогда не обходилось безъ общихъ жизненныхъ обычаевъ. Слѣдовательно, не опредѣляли-ли съ своей стороны сами такіе обычаи зарождающійся религіозный культъ? Тогда этотъ культъ, быть можетъ, санкціонировалъ бы только и облекалъ въ форму опредѣленныхъ представленій то, что уже и безъ того было въ общемъ употребленіи подъ давленіемъ какихъ-нибудь внѣшнихъ жизненныхъ потребностей? Такъ, напримѣръ, нельзя-ли предположить, что весьма распространенный обычай считать чужестранца защищеннымъ отъ всякихъ обидъ, если онъ укрылся подъ гостепріимный кровъ, возникъ первоначально въ силу настоятельнаго требованія необходимости и, только подъ вліяніемъ постепеннаго распространенія религіознаго культа, это требованіе стушевалось за религіознымъ значеніемъ, которое затѣмъ получило?

Такое воззрѣніе, дѣйствительно, встрѣчается въ нѣкоторыхъ изслѣдованіяхъ въ области исторіи культуры и религіи. Такъ, происхожденіе отчасти еще теперь распространеннаго между дикарями Австраліи и Океаніи обычая дѣтоубійства нѣкоторые объясняютъ потребностью приспособлять численность населенія къ имѣющемуся запасу жизненныхъ средствъ, къ чему еще иногда въ качествѣ побочнаго мотива присоединялось-де желаніе избавиться отъ утомительнаго исполненія материнскихъ обязанностей. Лежащее же въ основаніи всякой антропофагіи (людоѣдства) представленіе, что вмѣстѣ съ мясомъ и кровью убитаго воспринимается и его душа, привело-де потомъ къ ужасному обычаю пожиранія умерщвленныхъ дѣтей. Когда же появилась на сцену жертвенная трапеза, сюда само собою присоединилось представленіе, что и отъ этого яства нужно удѣлить часть богамъ, и жертвоприношеніе дѣтей, такимъ обра-

зомъ, сдѣлалось предметомъ религіознаго культа [1]). Нельзя, по моему мнѣнію, не видѣть, что и эту гипотезу диктовала наша склонность считать существующіе нынѣ или болѣе намъ понятные мотивы какого-либо обычая за первоначальные; то обстоятельство, что приведенный обычай даже тамъ, гдѣ уже теперь потерялась его религіозная основа, преимущественно распространялся на перворожденныхъ (первенцовъ), есть фактъ, объясняющійся не изъ велѣній нужды (нужда, напротивъ того, должна была бы гибельно отозваться на послѣрожденныхъ), а изъ того представленія, господствовавшаго и въ жертвенномъ культѣ, что приношеніе, которое наиболѣе дорого людямъ, больше всего нравится и богамъ. Такъ, земледѣлецъ приноситъ богамъ первые плоды, номадъ—лучшую голову скота. А какъ только стремленіе пріобрѣсти расположеніе боговъ, выразившись въ жертвенномъ культѣ, преодолѣло ужасъ передъ умерщвленіемъ собственнаго дитяти, то мотивы, приводившіе къ обычаю вкушать самому отъ всякой жертвы, могли повести и къ пожиранію собственныхъ дѣтей,—явленіе, съ которымъ уже далѣе легко связалось представленіе о переходѣ души съѣденной жертвы въ жертвоприносителя. Что эта мысль,—разъ она возникла такимъ путемъ,—могла поддерживать эту ужаснѣйшую форму канибализма, это, судя по аналогіи вышеприведенныхъ метаморфозъ обычая, навѣрно не представляетъ ничего невозможнаго. Если бы поѣданіе дѣтенышей было явленіемъ распространеннымъ вообще у высшихъ животныхъ, то можно бы еще предполагать, что подобные обычаи не суть остатки отъ старыхъ обычаевъ (какъ это и видно изъ предпочитанія перворожденныхъ), а что они суть первоначальныя его формы. Но такъ какъ даже у животныхъ не встрѣчается такихъ ужасныхъ нравовъ, то намъ пришлось бы допустить, что инстинктъ материнской любви, который хранитъ выводокъ животнаго отъ голода его родителя, недоставалъ первобытному человѣку [1]). Сильны должны были быть мотивы—сильнѣе даже нуждъ собственнаго существованія,—которые довели человѣка до такого извра-

---

[1]) Lippert, die Geschichte der Familie S. 196 ff.

[1]) Летурно въ своемъ соч. «L'Evolution de la Morale», такъ и понимаетъ этотъ обычай, т.-е. считаетъ человѣка во многихъ нравственныхъ свойствахъ ниже животныхъ. Но это очевидное недомысліе: какъ бы ни былъ самъ по себѣ ужасенъ обычай жертвоприношенія дѣтей, но онъ, какъ показываетъ напр., исторія съ Авраамомъ, имѣлъ глубокое моральное вліяніе въ смыслѣ подчиненія личности общему религіозному закону, что имѣло значеніе именно подавленія личныхъ инстинктовъ для общихъ цѣлей. Ред.

щенія первоначальныхъ природныхъ инстинктовъ! Опытъ же насъ учитъ, что нѣтъ такихъ мотивовъ, которые могли бы сравниться съ воздѣйствіями, оказываемыми на первобытнаго человѣка культомъ, съ его суевѣрными представленіями. Дѣло только въ томъ, что самъ-то культъ долженъ же былъ когда-нибудь возникнуть, — но этотъ-то моментъ возникновенія ускользаетъ отъ нашего теперешняго наблюденія. Уже самъ примитивный обрядъ поклоненія душамъ, исходя изъ приношенія пищи умершимъ, самъ по себѣ ведетъ къ обряду жертвоприношеній. Эта именно первоначальность культа, которая проглядываетъ уже въ самыхъ раннихъ свидѣтельствахъ языка, производитъ изъ однаго и того же источника, наряду съ обычаемъ, возвышающимъ человѣка въ формахъ его жизни надъ уровнемъ животнаго, и дурные обычаи, ставящіе его ниже этого уровня [1]).

Такъ какъ культъ, отчасти самъ, отчасти же при помощи первоначальныхъ правовыхъ воззрѣній, представляетъ въ общемъ послѣдній источникъ, до котораго удается эмпирически прослѣдить обычай, то мы подвигаемся въ пониманіи только одной, именно генетической стороны его сущности; пониманіе же самаго обычая этимъ еще не исчерпывается. Въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, обычай можетъ сдѣлаться слугой различныхъ цѣлей, далекихъ отъ содержанія религіознаго культа, даже больше сказать, такое преображеніе составляетъ именно характерную отличительную черту обычая. При всей этой измѣнчивости мотивовъ и цѣлей, должны, поэтому, существовать и другіе постоянные отличительные признаки, которыми обычай рознится отъ прочихъ формъ человѣческихъ дѣйствій, раздѣляющихъ съ нимъ свойство повторяться съ извѣстною правильностью: здѣсь именно представляется вопросъ объ отдѣленіи обычая или нравовъ (Sitte), съ одной стороны — отъ права и нравственности, а съ другой — отъ привычки (Gewohnheit) и обыкновенія (der Brauch).

d. Отношеніе нравовъ (или обычая) къ праву и нравственности.

Въ настоящемъ значеніи слова, «обычай» (нравы) означаетъ ту норму (или правила) произвольнаго поведенія, которая, господствуя у народа или племени, не вынуждена никакимъ опредѣ-

[1]) Срав. еще Lippert, a. a. O. S. 171 ff, гдѣ приводится дальнѣйшій примѣръ такого поворота въ естественномъ, какъ я думаю, возникновеніи обычая въ связи съ его отношеніемъ къ культу.

леннымъ повелѣніемъ и наказаніемъ за свое нарушеніе. Правда, обычай также не лишенъ принудительныхъ средствъ; но они, какъ и самые обычаи, не принадлежатъ къ роду обязанностей, они не заключаются ни во внутреннихъ повеленіяхъ долга, какъ въ нравственныхъ законахъ, ни во внѣшнихъ угрозахъ наказанія, какъ въ правовыхъ законахъ. Не смотря на это, обычай родственъ обѣимъ этимъ областямъ—нравственности и праву уже потому, что онъ, какъ и первая, имѣетъ въ своемъ распоряженіи внутреннія принудительныя средства и, подобно второму, внѣшнія. Внутреннее принудительное средство состоитъ въ отвращеніи человѣка слишкомъ отличаться отъ себѣ подобныхъ, соединенномъ съ наклонностью къ подражанію; внѣшнее принужденіе состоитъ въ томъ ущербѣ со стороны общества, который влечетъ за собою, въ формѣ дурныхъ слуховъ и дурнаго обращенія, каждое болѣе или менѣе значительное отступленіе отъ нормальнаго образа дѣйствій. Отвращеніе къ выдѣленію себя отъ другихъ можетъ дѣйствовать на слабые характеры такъ же сильно, какъ и мученія совѣсти, а реальныя потери, связанныя съ нарушеніемъ обычая, могутъ быть чувствительнѣе иного наказанія, налагаемаго закономъ за нарушенія права.

То обстоятельство, что обычай обладаетъ принудительными средствами, которыми онъ обыкновенно пользуется самымъ безпощаднымъ образомъ, даетъ понять, почему какой-нибудь народъ можетъ существовать въ почти благоустроенномъ состояніи, не владѣя законодательствомъ въ нашемъ смыслѣ. Это случается въ самомъ дѣлѣ на первоначальныхъ ступеняхъ культуры, или, по меньшей мѣрѣ, эти ступени культуры весьма близки къ этому: весь правовой порядокъ стоитъ здѣсь исключительно подъ принужденіемъ обычая. Конечно, при этомъ и принудительныя средства, которыми онъ пользуется, въ высшей степени энергичны: слѣдствіемъ неуваженія обычая можетъ быть не только личное отверженіе, но также тѣлесное наказаніе и сама смертная казнь. Необходимымъ слѣдствіемъ такого состоянія является то, что нарушеніе самыхъ незначительныхъ, на нашъ взглядъ, обычаевъ наказывается при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ такъ же тяжко, какъ и самое важное нарушеніе правоваго порядка. На этой именно ступени право еще не выдѣлилось изъ обычая. Повидимому, это расчлененіе совершается только вслѣдствіе наступающей необходимости раздѣлить всю совокупность обычаевъ на двѣ области, изъ которыхъ одна заключаетъ тѣ нормы, сохраненіе которыхъ имѣетъ наибольшую цѣну, такъ что сюда при извѣстныхъ усло-

віяхъ призываются и средства физической силы, между тѣмъ, какъ другая оставляется тому болѣе умѣренному принужденію, которое уже само по себѣ вызываетъ желаніе дѣлать то, что и другіе, дабы стоять въ общественномъ уваженіи наравнѣ съ ними. Прежнія общественныя теоріи обыкновенно предполагали, что такое развитіе правоваго порядка, предшествующее болѣе полному новообразованію, совершалось внезапно и, подъ вліяніемъ сильнаго законодателя выступала норма опредѣленныхъ правовыхъ предписаній на мѣсто необузданнаго состоянія, бывшаго до той поры. Въ новѣйшее время это воззрѣніе измѣнено, главнымъ образомъ, въ томъ, что допускается постепенное превращеніе слабыхъ оковъ обычая въ болѣе тѣсныя цѣпи закона. Но, конечно, и это воззрѣніе окажется болѣе вѣрнымъ, если его въ нѣкоторомъ смыслѣ перевернуть. Не обычай отвердѣваетъ въ право, но онъ, связывая прежде человѣка самыми сильными внѣшними средствами принужденія, по своемъ распаденіи на обычай и право, предоставляетъ послѣднему внѣшнія средства, а для себя удерживаетъ болѣе мягкія средства подражанія и давленія общественнаго мнѣнія.

Для обоихъ еще долгое время остается общимъ то, что ихъ нормы достигаютъ своего осуществленія исключительно посредствомъ употребленія, сообразнаго обыкновенію. Точно формулированные объявляемые законы или даже писанный возникаютъ гораздо позднѣе и, даже послѣ того, какъ они возникли, не могутъ вполнѣ охватывать господствующее въ народномъ союзѣ живое право, которое отличается отъ чистаго обычая исключительно только фактически приспособленнымъ физическимъ понужденьемъ, которымъ оно пользуется. Поэтому-то римлянинъ и обозначилъ именемъ нравовъ или обычая (mores) также и эту область неписанныхъ законовъ, изъ которыхъ впослѣдствіи черпаетъ настоящее законодательство, причемъ и здѣсь, повидимому, онъ имѣлъ въ виду именно отсутствіе внѣшнихъ промульгацій [1]), которыя выступаютъ въ его выраженіи для понятія закона (lex отъ legere—читать, объявлять). Это воззрѣніе можетъ быть объяснено тою строгостью, съ которою старый Римъ охранялъ свои національные обычаи, строгостью, не уступающею принудительности закона. Для нынѣшнихъ поколѣній, менѣе ощущающихъ на себѣ тяжесть принужденія обычая, вслѣдствіе расширенія простора индивидуальной свободѣ, обязующій характеръ правовыхъ

1) Обнародованіе, опубликованіе.

формъ сдѣлался, напротивъ, болѣе чувствительнымъ, и мы, для отличія общаго момента и у неписаннаго права, и у обычая, обращаемся къ присущему обоимъ признаку,—употребленію въ силу привычки, причемъ первое означаемъ именемъ обычнаго права. Право во всѣхъ своихъ формахъ, какъ обычное, такъ и кодифицированное, обязано своимъ осуществленіемъ физическимъ принудительнымъ средствамъ, имѣющимся къ услугамъ его. Если мы въ отличіе отъ этого, назовемъ принужденіе обычая моральнымъ, то этимъ самымъ поставимъ обычай въ непосредственное отношеніе къ нравственности. Здѣсь, конечно, дѣло идетъ только о внѣшнемъ сходствѣ. Моральнымъ означаемъ мы не содержаніе обычая, а употребляемъ этотъ терминъ только для указанія на сходство средствъ, которыми, въ отличіе отъ права, пользуются для своего выполненія и обычай, и нравственность. Въ обоихъ случаяхъ средства эти принадлежатъ къ области психической, но не физической. Эти средства состоятъ, главнымъ образомъ, въ потерѣ общественнаго уваженія, къ которой долженъ быть готовъ какъ безнравственный человѣкъ, такъ и нарушающій господствующій обычай.

Если психическое принужденіе можетъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, поддерживать обычай даже безнравственнаго характера, то все-таки родство этихъ принудительныхъ средствъ указываетъ на близкое отношеніе и между содержаніемъ поддерживаемыхъ нормъ. Дѣйствительно, первоначальное единство обычая и права вполнѣ параллельно единству обычая и нравственности. Обычай первыхъ временъ даетъ начало обѣимъ областямъ (и нравственной, и юридической) и въ то же время отъ него отвѣтвляется третья форма: нравственно—безразличнаго обычая. Но это расчлененіе не означаетъ полнаго раздѣленія. Первоначальная связь этихъ трехъ областей выражается впослѣдствіи въ томъ, что обычай беретъ подъ свою защиту какъ право, такъ и нравственность. Нарушенія права, какъ и безнравственные поступки нарушаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и обычай. Это явленіе есть естественное послѣдствіе того первоначальнаго единства, которое оставило свои слѣды на понятіи обычая въ двойномъ значеніи Аристотелева Ethos'а (см. I главу) и обычнаго права римлянъ. Но такъ какъ область обычая остается болѣе широкою, чѣмъ область права и морали, то является неизбѣжнымъ, что въ ней иногда выработываются такія нормы, которыя стоятъ въ противорѣчіи съ моральными и правовыми обязанностями. Мы называемъ обычаи такого рода именемъ злонравовъ (Unsitte), вы-

раженіе, которымъ, путемъ словообразованія, мы напоминаемъ себѣ объ, оставшемся въ настоящее время въ сознаніи, отношеніи нравственности къ обычаю. Злонравъ (Unsitte) есть обычай, не долженствующій существовать. Пятно безнравственности ясно выражено у него, тогда какъ просто обычай самъ по себѣ не носитъ только характера непремѣнно нравственнаго. Ибо онъ охватываетъ какъ нравственныя, такъ и нравственно—индифферентныя и даже безнравственныя нормы жизни, въ томъ широкомъ смыслѣ, въ какомъ и самый злонравъ (Unsitte) есть все-таки обычай. Когда обычаи берутся мѣриломъ нравственнаго состоянія, то, дѣйствительно, они являются хорошимъ для этого средствомъ со своими нравственными, равно какъ и безнравственными составными частями. Указанное выше отдѣленіе права и нравственности отъ первоначальнаго обычая есть, очевидно, одинъ изъ важнѣйшихъ фактовъ нравственнаго развитія, потому что оно служитъ выраженіемъ очищенія представленій, которое пролагаетъ путь совершенствованію практической нравственности. Недостаточность нравственности дѣтей природы состоитъ, главнымъ образомъ не въ томъ, что ей вообще не достаетъ нравственнаго, а въ томъ, что это послѣднее нераздѣльно срослось съ безнравственными элементами.

Разъ обычай самъ по себѣ доступенъ равно нравственному, какъ безнравственному и нравственно-индифферентному, то этимъ самымъ уже подразумѣвается, что понятіе обычая допускаетъ только формальное опредѣленіе. Именно этимъ формальнымъ характеромъ и отличается оно отъ понятій нравственности и права, которыя оба характеризуются опредѣленными матеріальными признаками, отысканіе которыхъ составляетъ задачу этики. Напротивъ того, этотъ формальный характеръ приближаетъ къ области обычая два другихъ понятія, также только формальнаго значенія, а именно: привычку и обыкновеніе.

e. Отношеніе обычая (или нрава) къ привычкѣ и обыкновенію.

Въ то время, какъ нравственность и право отдѣляются отъ первоначальной области обычая, привычка и обыкновеніе образуютъ напротивъ того болѣе обширныя области, вмѣщающія въ себѣ и нравы или обычаи. Самое обширное изъ этихъ понятій есть привычка. Она охватываетъ тотъ родъ произвольныхъ поступковъ, которые мы считаемъ по какой-либо причинѣ свойственными исключительно намъ. Въ выраженіи «привычка» мы

совсѣмъ отрекаемся отъ элемента общности, присущаго обоимъ другимъ понятіямъ (т.-е. нравамъ и обыкновенію). Привычка сама по себѣ есть индивидуальное правило поведенія. Когда поступки единицы соотвѣтствуютъ привычному образу дѣйствій общества, къ которому данное лицо принадлежитъ, то привычка обращается уже въ обыкновеніе.

Обыкновеніе есть соціальная привычка. Если мы говоримъ просто о привычкахъ одного человѣка, то здѣсь мы подразумѣваемъ свойственныя его личности правила жизни и поступковъ. Обыкновеніе же есть всегда принадлежность общества, будетъ-ли оно незначительно, или обширно. Такъ, существуютъ семейныя, родовыя, общинныя и народныя обыкновенія; языкъ не знаетъ только индивидуальнаго обыкновенія (нельзя сказать: мое обыкновеніе, а говорятъ—моя привычка). Въ области обыкновенія лежитъ, въ свою очередь, болѣе узкая область—понятіе обычая. Обычай есть также привычка, потому что ему также свойственъ признакъ правильнаго повторенія произвольныхъ дѣйствій; онъ же есть и обыкновеніе, потому что всегда принадлежитъ соціальному союзу. Но въ понятіи обычая прибавляется еще то, чего недостаетъ обыкновенію—это признакъ нормы. Соблюденіе обычая уже не предоставляется на произволъ отдѣльной личности, какъ соблюденіе обыкновенія, но всегда стоитъ подъ моральнымъ понужденіемъ, которымъ лицо не можетъ пренебречь безъ личныхъ потерь. Если эти границы обычая и обыкновенія въ дѣйствительности часто сливаются, то причина этого лежитъ въ томъ, что въ той чертѣ общаго признанія, которая возвышаетъ обыкновеніе надъ привычкой, уже лежитъ сама по себѣ склонность оказывать давленіе на отдѣльную личность. Поэтому, при отдѣленіи обычая отъ обыкновенія нами руководитъ только большая или меньшая степень этого давленія, или (что большею частью нераздѣльно) болѣе или менѣе значительное распространеніе его. Обычай имѣетъ мѣсто въ народѣ, обыкновеніе же—въ семьѣ или общинѣ; потому что, чѣмъ въ большемъ кругѣ принято извѣстное поведеніе, тѣмъ съ большею силой оно подчиняетъ единичную волю. Отсюда, въ то время, какъ индивидуальная привычка, пока она не приходитъ въ столкновеніе съ болѣе объемлющими правилами, остается предоставленною вполнѣ свободному выбору,—обыкновеніе развиваетъ уже фактическое понужденіе даваемымъ имъ примѣромъ, а въ обычаѣ это принужденіе становится ужь принудительною нормой.

Первоначальное значеніе словъ не всегда сохраняетъ ясное отношеніе къ тому значенію, съ которымъ мы теперь связываемъ тѣ же слова. Измѣненіе значенія сопровождается не только измѣненіями границъ понятія, но даже сами слова иногда мѣняютъ свои значенія. Такъ, латинскій языкъ взялъ слово для обозначенія привычки (consuetudo) изъ того же корня, изъ котораго возникло нѣмецкое Sitte, а въ греческомъ ἔθος'ѣ оба понятія еще совершенно слиты [1]).

Нѣкоторые полагаютъ, что привычка, прежде всего, находитъ подражателей; затѣмъ примѣшиваются къ ней какія-нибудь полезныя цѣли, которымъ она удовлетворяетъ, вслѣдствіе чего она пріобрѣтаетъ уже обязательный характеръ, который тѣмъ болѣе укрѣпляется, чѣмъ распространеннѣе и продолжительнѣе привычка [2]). Но какъ бы не казалось нагляднымъ это психологическое построеніе, однако же, напротивъ, нужно крѣпко держаться того, что здѣсь рѣшается не психологически возможное, но исторически существующее. Конечно, въ исторіи развитія обычая мы не можемъ обойтись безъ психологической интерпретаціи (толкованія). Но толкованіе это должно всегда слѣдовать только за историческимъ воспостроеніемъ (реконструкціей), а никогда не предшествовать ему, или, что было бы равнозначуще, замѣщать его.

Не существуетъ ни одного народнаго обычая съ сколько нибудь обширнымъ значеніемъ и распространеніемъ, ни одного, слѣдовательно, обычая, заслуживающаго этого имени, при которомъ вмогла бы быть рѣчь о дѣйствительномъ происхожденіи подобнаго раз итія изъ ограниченной привычки. Всегда мы наталкиваемся только-

---

[1]) Идентичныя по своэму происхожденію слова санскр. svadha, готск. sidus, греческ. ἔθος, латинск. suetus—всѣ соотвѣтствуютъ болѣе общему понятію привычки, а потомъ обычая, насколько это послѣднее подчинено первому. Они происходятъ, какъ утверждаютъ, изъ мѣстоименнаго стебля sva и изъ корня dha, въ значеніи ставить, дѣлать. Такимъ образомъ, sva dha означало бы «сдѣланное своимъ», (собственнымъ), основное значеніе, которое, очевидно, можетъ относиться какъ къ единицѣ, такъ и къ общинѣ. Ср. Curtius, Gr. Etym., 5 изд., стр. 251.

[2]) Ср. Іеринга. Цѣль въ правѣ, II, стр. 242 ff. Этому способу возникновенія обычая, который онъ называетъ вторичнымъ, Іерингъ противуполагаетъ на стр. 244 первичный (originär) способъ, причемъ «онъ является какъ таковой, уже на свѣтъ, и несетъ уже съ самаго начала въ себѣ моментъ общеобязующаго». Но онъ тутъ же замѣчаетъ, что послѣдняя форма не представляетъ никакого интереса въ научномъ отношеніи, и поэтому далѣе и не принимаетъ ея въ разсчетъ. Однако, какъ уже выше показано, всѣ примѣры вторичнаго обычая, по изложенію Іеринга, возвращаютъ насъ къ первичнымъ. Ср. замѣченное о тризнѣ, питьѣ за здоровье и полученіи на водку.

на болѣе старыя формы тѣхъ же самыхъ обычаевъ, формы, которыя, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, могутъ значительно отклоняться, какъ въ отношенiи цѣли и значенiя, такъ и въ своихъ внѣшнихъ проявленiяхъ. Производство изъ индивидуальной привычки остается фикцiей, аналогично фикцiи перваго владѣльца или перваго законодателя и создателя языка, посредствомъ которыхъ пытаются объяснить первоначальное возникновенiе собственности, государства и языка. Всѣ эти фикцiи возникаютъ изъ совершенно правильнаго самого по себѣ стремленiя отыскать послѣднюю объясняющую причину великихъ духовныхъ явленiй человѣческаго общества въ индивидуальномъ сознанiи; они дѣлаютъ только изъ этаго правила неправильное употребленiе, обращая тотъ неоспоримый фактъ, что индивидуумъ есть дѣятель (факторъ) общаго развитiя, въ положенiе, что онъ есть двигатель (моторъ). Какъ съ одной стороны необходимо, чтобы каждый индивидуумъ носилъ въ себѣ зачатки всего того, что онъ развиваетъ въ совокупности съ себѣ подобными, такъ съ другой стороны, вѣрно, что самыя значительныя созданiя общества, какъ языкъ, мифъ, обычай, право, хотя и не лишены влiянiя единицъ, никогда, однако, не могутъ быть созданы одною личностью. Это положенiе находитъ въ обычаѣ специальное выраженiе въ томъ фактѣ, что повсюду, гдѣ мы только въ состоянiи прослѣдить его до первоначальныхъ формъ, вездѣ уловимыми началами этого развитiя являются религiозныя представленiя и примитивныя правовыя воззрѣнiя, часто даже тѣсно связанныя другъ съ другомъ.

Конечно, могутъ возразить, что наши попытки построенiя исторiи развитiя обычая должны идти далѣе этихъ достижимыхъ границъ уже на томъ основанiи, что мы здѣсь останавливаемся на точкѣ, которая не можетъ быть разсматриваема, какъ дѣйствительное начало: какъ бы старъ ни былъ народный обычай, но онъ долженъ былъ когда-либо возникнуть, его значенiю должно было предшествовать его распространенiе въ народѣ. Но какъ-де можно себѣ это иначе представить, какъ не передачей отъ одного лица къ другому, причемъ подражанiе играло ту же самую роль въ важныхъ дѣлахъ, какую оно теперь часто играетъ въ мелочахъ. Однако, если можно съ этимъ согласиться, все-таки индивидуальное влiянiе мы можемъ допустить только то, какъ и при возникновенiи языка. Такъ какъ всякiй языкъ есть ничто иное, какъ способъ обмѣна мыслей, то первоначальное изобрѣтенiе словъ не можетъ принадлежать кому-нибудь одному, а исходитъ только отъ совокупности существъ, одинаково одарен-

ныхъ духовно и стоящихъ въ одинаковыхъ внѣшнихъ условіяхъ. Не иначе дѣло обстоитъ и съ обычаемъ, который также есть ничто иное, какъ общій образъ дѣйствій, выходящій изъ общихъ представленій. Пусть одинъ вноситъ въ него одно, другой другое, все-таки какъ цѣлое—это есть общее созданіе, которое не можетъ быть разложено на индивидуальные элементы уже потому, что благопріятное одновременное дѣйствіе многихъ индивидуальныхъ факторовъ не позволяетъ отдѣльной единицѣ выдѣлить то, что исходитъ изъ нея одной,—отъ того, чѣмъ она обязана другимъ. Конечно, въ исторіи обычая никогда не было недостатка во вліяніи выдающихся умовъ, но насколько мы его вообще можемъ прослѣдить, оно тѣмъ болѣе исчезаетъ въ суммѣ необозримыхъ частичныхъ силъ, чѣмъ далѣе проникаемъ мы въ отдаленное прошедшее исторіи обычая. Кто можетъ отрицать, что Моисей, Конфуцій, Будда имѣли далеко переходящее за предѣлы ихъ времени вліяніе на развитіе не только религіи и нравственности, но также внѣшней оболочки послѣдней, т.-е. обычая? Но появленіе такого человѣка съ широкимъ воздѣйствіемъ вездѣ связано съ фактомъ существованія болѣе развитой культуры. Отсутствіе же развитія въ такихъ народахъ, которые все еще остаются на примитивныхъ ступеняхъ, не говоритъ о томъ, чтобы и здѣсь индивидуальныя вліянія имѣли точно такое же значеніе.

Подобно тому, какъ общая физіономія орды у дикарей препятствуетъ развитію индивидуальныхъ чертъ характера, такъ точно и вліяніе индивидуальной воли на окружающую среду является у нихъ ограниченнымъ. Ибо основное условіе для личнаго вліянія лежитъ въ извѣстной степени соціальной свободы, которая даетъ мѣсто развитію индивидуальныхъ воззрѣній. Свобода же всецѣло является достояніемъ культуры. Историческая дѣйствительность представляетъ въ этомъ случаѣ картину, которая стоитъ въ діаметральной противоположности съ фикціями теоріи. Только медленнымъ путемъ, съ теченіемъ времени, область индивидуальныхъ привычекъ, въ противоположность изначала господствующему обычаю, пріобрѣтаетъ свободный для себя просторъ; соотвѣтственно этому расширяется и вліяніе отдѣльнаго человѣка на обычай. Но оно все еще остается сильнымъ препятствіемъ, какъ для обычая, такъ и для нравственности. Поэтому, основатели религій и законодатели моралисты не создавали для человѣчества новыхъ нравовъ, но частью прямо, частью косвенно (путемъ личнаго вліянія на нравственныя воззрѣнія) оказывали воздѣйствіе на существующіе уже нравы.

Итакъ, если мы никоимъ образомъ не можемъ доказать возникновенія нравовъ изъ индивидуальныхъ привычекъ, то, наоборотъ, фактъ противоположнаго хода развитія является для насъ неопровержимымъ. Вся наша нынѣшняя культура изобилуетъ такими обычаями, которые представляютъ собой ничто иное, какъ прежніе нравы, или сдѣлавшіеся непонятными, или потерявшіе свое первоначальное значеніе, или же, наконецъ, обратившіеся на служеніе инымъ цѣлямъ. Въ обыденныхъ жизненныхъ привычкахъ, въ играхъ юношества, въ народныхъ суевѣріяхъ все еще держатся такіе нравы минувшаго времени, и, прежде чѣмъ совершенно исчезнуть, они отступаютъ все болѣе и болѣе въ узкій кругъ, такъ что, въ концѣ концовъ, доходятъ до той границы, гдѣ обычай становится простою привычкой. Такимъ образомъ, правильное и во всякомъ случаѣ чаще всего встрѣчающееся возникновеніе обычая есть возникновеніе изъ вымершаго нрава.

Наряду съ этимъ всегда, конечно, возможно и обратное возникновеніе обычая, именно изъ привычки. Но оно, обыкновенно уже тѣмъ отличается отъ нормальнаго происхожденія, что образовавшіяся такимъ путемъ жизненныя формы вообще скорѣе исчезаютъ. Вотъ почему эти формы въ практикѣ языка называются модами, и отличаются отъ нравовъ и обыкновеній, которымъ свойственна гораздо большая устойчивость. Когда встрѣчающіеся знакомые привѣтствуютъ другъ друга снятіемъ шляпы, это есть ничто иное, какъ нравы; когда мальчикъ, подготовляясь въ первый разъ къ причастію, идетъ въ церковь въ шляпѣ, это будетъ обыкновеніе, встрѣчающійся въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, но то обстоятельство, что шляпа, которую носятъ всѣ, должна быть или цилиндромъ, или широкополою войлочною шляпой, есть дѣло моды. Сама мода опирается на нравы и обычаи. Тотъ фактъ, что мы вообще покрываемъ свою голову, есть обычай; но въ отдѣльной области, которую мода избираетъ себѣ въ кругу обычая, она предоставляетъ индивидуальному произволу широкій просторъ. Знатная дама или портной могутъ изобрѣтать моды: но попытка отдѣльнаго человѣка измѣнить обычай или обыкновеніе всегда будетъ безуспѣшна. Поэтому, и мода почти всегда простирается на внѣшнія, легко измѣняющіяся жизненныя формы: на одежду, на способъ накрыванія стола, на то, какую пищу ѣсть непремѣнно вилкой и т. п. Наконецъ, возникновеніе моды изъ привычки отдѣльнаго человѣка характеризуется еще и тѣмъ, что здѣсь, въ противоположность прочимъ метаморфозамъ

нрава и обыкновенія, не можетъ быть рѣчи о той подготовкѣ, которая совершается медленно, и потому безъ видимыхъ вліяній воли; здѣсь можетъ быть рѣчь только о намѣренныхъ изобрѣтеніяхъ, которыя появляются въ жизни внезапно. Поэтому, нравъ и обыкновеніе въ высшей степени консервативны, тогда какъ измѣнчивость моды обратилась даже въ поговорку.

Привычка можетъ выступать въ двоякой формѣ: въ своемъ обыкновенномъ видѣ она является такимъ родомъ жизни, который имѣетъ мѣсто въ предѣлахъ нрава и обыкновенія, наряду съ этими послѣдними. Но, кромѣ того, она можетъ являться (хотя лишь въ исключительныхъ случаяхъ) и въ формѣ остатка отъ прежняго обыкновенія, ограничивавшагося только немногими индивидами. Для нрава мы знаемъ одинъ лишь путь развитія, именно—изъ предшествующаго нрава съ одинаковымъ содержаніемъ. Обыкновеніе, мода, привычка образуютъ отсюда пеструю смѣсь новыхъ формъ съ выжившими остатками прошлаго. Преобразованіе и новообразованіе часто, не разграничиваясь рѣзко, переходятъ здѣсь одно въ другое; но вполнѣ новаго нрава, возникшаго вдругъ, не бываетъ. Такимъ образомъ, среди всѣхъ этихъ жизненныхъ формъ нравъ является самымъ устойчивымъ. И все-таки онъ вѣчно измѣняется; наличныя формы въ немъ постепенно примѣняются къ новымъ жизненнымъ цѣлямъ, и потому здѣсь постоянно и медленно измѣняются самыя формы.

Съ устойчивостью нрава стоитъ всегда въ связи неизмѣняемость той сферы жизни, къ которой онъ относится. Есть постоянныя жизненныя потребности и жизненныя привычки, которыя регулируются нормами нрава. Пища, одежда, жилище, совмѣстная жизнь и соединеніе людей въ семьи и общества—все это объекты, общіе рѣшительно всѣмъ народамъ и во всѣ времена. Эти объекты мѣняются частью сообразно съ жизненными условіями, частью подъ вліяніемъ различныхъ воззрѣній на жизнь, и по скольку эти послѣднія отражаются въ формахъ нрава, по стольку они представляютъ въ то же время картину общаго этическаго сознанія извѣстнаго народа, подобно тому, какъ индивидуальный характеръ человѣка выражается въ его привычкахъ. Привычки могутъ постоянно возникать вновь, такъ какъ всегда вновь появляются и ихъ носители, индивидуумы. Нравъ же, какъ привычка цѣлаго народа, постояненъ, какъ самъ народъ. Онъ измѣняется настолько постепенно, что эволюціоннаго процесса его невозможно никогда замѣтить, исключая извѣстной исторической точки зрѣнія (обращенной на прошлое), съ которой

можно сравнивать моменты развитія, находящіеся другъ отъ друга на извѣстномъ разстояніи. Къ этому нужно прибавить, что внѣшнія формы дѣятельности обладаютъ большею устойчивостью, нежели внутреннія воззрѣнія, изъ которыхъ первоначально вытекли эти формы. Вотъ почему такъ часто, наряду съ примѣненіемъ къ новымъ жизненнымъ цѣлямъ, сохраняются здѣсь и отжившія дѣйствія, сдѣлавшіяся даже совершенно безцѣльными; тѣмъ яснѣе слышится въ нихъ голосъ прошлаго.

f) Систематика нравовъ.

Въ попыткѣ систематики нравовъ мы будемъ исходить изъ тѣхъ же постоянныхъ жизненныхъ цѣлей, которымъ служатъ нравы въ различныхъ періодахъ своего развитія при различныхъ измѣняющихся условіяхъ. Здѣсь мы, прежде всего, можемъ различать индивидуальныя и соціальныя (личныя и общественныя) формы жизни. Первыя обнимаютъ собой такіе нравы, въ которыхъ находятъ свое осуществленіе только индивидуальныя (личныя) жизненныя цѣли. Такъ, хотя человѣкъ и полагается на подобныхъ себѣ, въ дѣлѣ удовлетворенія потребности въ пищѣ и въ защитѣ (какую онъ стремится получить при помощи одежды и жилья) отъ дурного климата или непогоды и отъ опасныхъ враговъ, хотя онъ и полагается въ дѣлѣ труда и пользованія его результатами на ту помощь, какую доставляетъ ему совмѣстная жизнь съ другими, все-таки потребность самосохраненія остается для него самымъ основнымъ и постояннымъ (хотя не единственнымъ и сильнѣйшимъ) двигателемъ при образованіи относящихся сюда нравовъ. На границѣ между индивидуальными и соціальными жизненными формами находятся переходныя формы, которыя имѣютъ видъ общественныхъ нравовъ относительно предметовъ, которыхъ они касаются; однако, индивидуальная цѣль остается въ нихъ господствующею. Наконецъ, къ числу соціальныхъ жизненныхъ формъ мы относимъ исключительно такія, которыя имѣютъ цѣлью родъ, или, по крайней мѣрѣ, тѣ потребности, въ которыхъ извѣстная совокупность индивидуумовъ не только является средствомъ къ достиженію индивидуальныхъ цѣлей, но и составляетъ отчасти предметъ самой цѣли. Сюда относятся семейство, государство и опредѣленныя, связанныя болѣе или менѣе постоянными интересами, классы и союзы общества. Соціальныя формы жизни составляютъ въ то же самое время и переходъ изъ сферы нравовъ къ области права, которое совпадаетъ съ нравами не только по своему происхожденію, но и остается въ постоянной

связи съ тѣми общественными формами, которыя первоначально образовались изъ нравовъ, а именно съ формами государства. Наконецъ, послѣднюю и самую обширную область составляютъ гуманныя формы жизни. Подъ этимъ названіемъ мы разумѣемъ такіе нравы, какъ, напримѣръ, благотворительность, которые касаются самыхъ всеобщихъ отношеній человѣка къ своему ближнему, отношеній, независящихъ отъ какихълибо особыхъ общественныхъ связей, а вытекающихъ изъ основнаго сходства душевныхъ свойствъ.

Такимъ образомъ, является четыре области нравовъ, которыя могутъ быть разграничены между собою слѣдующимъ образомъ:

1) Въ индивидуальныхъ формахъ жизни единичная личность является въ одно и то же время и субъектомъ, и объектомъ обязанностей, предписываемыхъ нравами, (т.-е. поскольку эти нравы служатъ человѣку, онъ объектъ ихъ, поскольку они ему же и предписываются, онъ субъектъ ихъ. Ред.), напр., и пищу, и жилище человѣкъ отыскиваетъ прежде всего для сохраненія себя же самого, даже и тогда, когда онъ удовлетворялъ эти жизненныя потребности благодаря союзу съ другими. При помощи одежды и нарядовъ, онъ стремится прежде всего защитить и украсить самого себя, хотя въ этомъ случаѣ имъ могло руководить и извѣстное отношеніе къ другимъ, и т. д.

2) Въ переходныхъ формахъ единичная личность является обязаннымъ субъектомъ, общество же въ цѣломъ его составѣ или въ отдѣльныхъ своихъ членахъ служитъ объектомъ этихъ обязанностей. Такъ, совершая работу, личность служитъ другимъ, а похвала или награда за это составляетъ обратную обязанность по отношенію къ личности. Поклонъ, которымъ мы встрѣчаемъ знакомаго, есть индивидуальное дѣйствіе; но мы совершаемъ его не для себя лично, а для того, кому мы хотимъ этимъ засвидѣтельствовать свое уваженіе.

3) Въ общественныхъ формахъ опредѣленный соціальный союзъ индивидуумовъ является субъектомъ, на который возлагаются обязанности, объектомъ же этихъ обязанностей служитъ также общество или именно тотъ самый союзъ, который предписываетъ обязанности, или болѣе обширный кругъ, въ который это общество входитъ въ качествѣ подчиненнаго члена (напримѣръ, семейные нравы). Отдѣльный человѣкъ при этомъ всегда не прямо, а косвенно служитъ субъектомъ или объектомъ тѣхъ нормъ, которыя предписываются нравомъ, и именно настолько, насколько онъ является

членомъ того соціальнаго союза, къ которому относится нравъ. Такимъ образомъ, основными единицами, которыя, какъ активно, такъ и пассивно участвуютъ въ образованіи нрава, безъ сомнѣнія все-таки остаются отдѣльныя личности. Но такъ какъ выполненіе и дѣятельность при этихъ нравахъ всегда выходятъ за предѣлы тѣснаго круга индивидуальныхъ интересовъ, то въ этомъ обратномъ значеніи обычая для личности можно видѣть, пожалуй, частичную, однако, никакъ не прямую цѣль нрава.

4) Въ гуманныхъ формахъ жизни, какъ каждый индивидуумъ, такъ и совокупность ихъ является субъектомъ обязанности; объектомъ послѣдней служитъ человѣчество, представителемъ котораго можетъ быть каждый отдѣльный человѣкъ, а также и каждый соціальный союзъ. Дѣла благотворительности, напр., мы совершаемъ, какъ отдѣльныя личности, при посредствѣ общества, государства или назначенныхъ собственно для этой цѣли гуманныхъ учрежденій. И мы можемъ совершать эти дѣла по отношенію къ индивидуумамъ, семействамъ, обществамъ и т. д., безразлично, принадлежатъ-ли они къ одному съ нами государству и къ одной народности или нѣтъ.

Тотъ очевидный фактъ, что во всѣхъ формахъ обычая индивидуумы остаются послѣдними носителями его, приводитъ насъ къ заключенію, что ни одинъ изъ выше упомянутыхъ классовъ жизненныхъ формъ не можетъ быть строго разграниченъ отъ другихъ. Уже первобытный человѣкъ строитъ свою хижину не только лично для себя, но и для того, чтобы защитить своихъ. Обѣдъ для него нерѣдко бываетъ общимъ торжествомъ, которое служитъ всеобщимъ житейскимъ событіемъ въ сферѣ религіознаго культа или праздничныхъ церемоній. Украшеніе одежды имѣетъ главную свою цѣну въ томъ, что оно придаетъ особый видъ своему носителю въ глазахъ прочихъ людей. Съ другой стороны, жизнь въ семействѣ и государствѣ представляетъ собой высшую гарантію въ томъ удовлетвореніи, которое эта жизнь можетъ дать стремленіямъ и потребностямъ единичныхъ личностей. Что цѣль общественныхъ формъ не исчерпывается исключительно этимъ обратнымъ воздѣйствіемъ на отдѣльную личность, это такая истина, которая едва-ли можетъ быть доступна народному сознанію въ формѣ яснаго познанія, но зато тѣмъ отчетливѣе она развивается здѣсь въ формѣ чувства. Ибо несомнѣнно, что тѣ дѣйствія, на которыя отдѣльный человѣкъ способенъ въ отношеніи къ себѣ и къ окружающей

его средѣ еще на самой ранней культурной ступени, далеко заходятъ за предѣлы индивидуальныхъ интересовъ. И это тѣмъ несомнѣннѣе, что предположеніе, по которому дѣятельность для другихъ служитъ, въ концѣ концовъ, лучшимъ средствомъ для собственнаго существованія, можетъ возникнуть лишь на извѣстной ступени самосознанія, а примитивное сознаніе о немъ ничего не знаетъ. Такимъ образомъ, эти соотношенія индивидуальныхъ и соціальныхъ жизненныхъ формъ прямо доказываютъ, что «нравственное» развивается въ формѣ фактовъ или явленій нравственныхъ гораздо раньше того времени, когда оно выяснится въ сферѣ нравственныхъ воззрѣній. Но нравственные факты, какъ покажетъ дальнѣйшее, вездѣ подчинены извѣстному закону, по которому тѣ индивидуальныя жизненныя формы, при посредствѣ которыхъ достигаются чисто личныя цѣли, всегда содержатъ въ себѣ зародыши соціальныхъ нравовъ, причемъ они съ ранняго времени предъявляются въ такихъ формахъ, которыя сами по себѣ имѣютъ соціальный характеръ. Такимъ образомъ, въ то время, какъ въ общей дѣятельности достигается индивидуальная цѣль, съ нею прямо и безсознательно для отдѣльныхъ лицъ связывается другая цѣль, объектомъ которой служитъ уже не единичная личность, а общество. Тотъ кругъ, черезъ который однажды, такимъ образомъ, переступилъ нравъ, становится все шире и шире. Отъ семействъ и поколѣній этотъ кругъ распространяется за предѣлы цѣлыхъ обширныхъ народностей, до международныхъ отношеній и, наконецъ, находитъ себѣ предѣлъ тамъ, гдѣ весь кругъ отношеній вообще достигаетъ своихъ границъ: именно въ томъ идеальномъ союзѣ человѣчества, какъ такового, который, хотя и остается всегда идеальнымъ, однако, постоянно стремится сдѣлаться и реальнымъ въ области гуманныхъ нравовъ.

2. Индивидуальныя жизненныя формы.

а) пища.

Потребность въ пищѣ и стремленіе подъ защиту крова—все это такіе признаки, которые общи человѣку съ животными, а именно первая потребность обща со всѣми животными, а вторая со многими изъ нихъ. Однако, тѣ формы жизни, въ которыхъ выражаются эти стремленія, представляютъ собой характеристическую особенность преимущественно человѣческой расы. Такъ какъ первоначальныя цѣли жизненныхъ привычекъ у человѣка и животнаго несомнѣнно имѣютъ одинаковое содержаніе, то

для насъ становится вполнѣ очевиднымъ, какое вліяніе имѣло увеличеніе разнообразія мотивовъ и цѣлей на выдѣленіе нравовъ отъ обыкновенныхъ потребностей. Нѣтъ ни одного животнаго, у котораго бы исканіе пищи и приготовленіе всякихъ приспособленій, укрывающихъ птенца, переходили бы за предѣлы того, что вынуждается потребностью въ пищѣ и кровѣ. Съ другой стороны, нѣтъ также ни одного самаго отсталаго человѣческаго племени, у котораго бы съ различными формами, служащими средствомъ къ достиженію этихъ же цѣлей, не были бы связаны другія цѣли, отчасти совершенно иного содержанія. Хотя потребность въ пищѣ и кровѣ, въ ея обычномъ воздѣйствіи на насъ, и останется всегда самымъ принудительнымъ мотивомъ, такъ какъ и высшая культура не можетъ устранить эти сходства съ животнымъ въ основныхъ условіяхъ, однако, съ другой стороны, наряду съ этимъ развивались не менѣе многочисленныя жизненныя привычки, въ которыхъ второстепенно возникшія цѣли завоевали себѣ преобладающую роль. Такимъ образомъ, формы нрава, вытекающія изъ потребности въ пищѣ и защитѣ, служатъ прямымъ и самымъ существеннымъ показателемъ хода развитія и другихъ формъ нрава, болѣе совершенныхъ, потому что эти простѣйшія формы составляютъ почти единственный случай, гдѣ мы имѣемъ возможность сравнить первоначальные мотивы съ тѣми, которые выступили позднѣе. Но при этомъ нужно, однако, замѣтить, что на самомъ дѣлѣ, въ дѣйствительности, намъ не представляется почти ни одного случая наблюдать исключительное господство примитивныхъ мотивовъ. Это есть необходимое слѣдствіе того специально человѣческаго закона развитія, по которому всѣ первоначальныя потребности непремѣнно начинаютъ подчиняться нравамъ; поэтому же они причастны и той особой способности развитія человѣческихъ представленій, которая состоитъ въ постепенномъ измѣненіи значенія словъ и въ переносныхъ значеніяхъ слова, и которая представляетъ явленіе, въ высшей степени родственное съ метаморфозой нрава. Въ этомъ случаѣ измѣненіе очень мало зависитъ отъ случайныхъ внѣшнихъ вліяній. Въ большинствѣ случаевъ, самымъ могущественнымъ регуляторомъ стремленія была нужда, которая впервые заставила служить это стремленіе обычаю. Зубы человѣка дѣлаютъ для него съѣдобною въ сыромъ видѣ лишь мягкую растительную пищу, какую представляютъ собою бананы, хлѣбныя деревья и нѣкоторыя другія растенія тропиковъ, или мозгъ изъ костей животныхъ. По мѣрѣ распространенія по землѣ, человѣкъ, однако, при-

нужденъ былъ избирать себѣ въ пищу мясо животныхъ и многочисленные продукты растительнаго царства, которые стали для него съѣдобными лишь подъ вліяніемъ искусственнаго приготовленія, въ размолотомъ или измельченномъ, въ вареномъ или жареномъ видѣ. Трудность добыванія самаго важнаго изъ этихъ необходимыхъ для приготовленія пищи средствъ,—именно огня, наталкиваетъ здѣсь человѣка прежде всего на совмѣстный трудъ. Уже древнѣйшій способъ добыванія огня при помощи тренія двухъ кусковъ дерева другъ о друга или посредствомъ верченія вставленной въ деревянный кружекъ палки, предполагаетъ, по крайней мѣрѣ, въ сыромъ климатѣ, такое напряженіе физической силы, благодаря которому многіе частью должны отступиться, частью дѣйствовать совмѣстно, какъ это еще и теперь бываетъ въ народныхъ обычаяхъ, являющихся въ формѣ забавы или суевѣрія, гдѣ сохранилось обыкновеніе именуемое Nothfeuers [1]). Трудность первобытнаго способа добыванія огня обратила въ то же время обычай сбереженія и поддержанія огня въ весьма раннее и важнѣйшее предохранительное правило, которое, въ свою очередь, настоятельно требовало не только общности, но даже извѣстнаго раздѣленія труда. Такъ какъ далѣе съ одной стороны благодѣтельная, съ другой вредная и разрушительная стихія еще раньше уже властвовала надъ мыслью, проникнутою миѳами, то добываніе и сохраненіе огня являлось вслѣдствіе этого не только внѣшнимъ средствомъ, служившимъ непосредственнымъ нуждамъ жизни, но и религіозною обязанностію, благодаря которой человѣкъ входилъ въ соприкосновеніе съ непосредственнымъ воплощеніемъ божественныхъ силъ. Такъ, огонь соединялъ въ себѣ свойства божества и необходимую жизненную потребность; его возжиганіе было въ одно и то же время и дѣломъ необходимости, и религіозною церемоніей, и очагъ, который служилъ для приготовленія пищи, былъ въ то же время мѣстомъ, гдѣ приносили жертву богамъ, гдѣ имъ и молились. Необходимость общаго приготовленія пищи, вела сама собой къ общему вкушенію ея, и неизбѣжнымъ слѣдствіемъ послѣдняго было введеніе постоянныхъ обѣдовъ (Mahlzeiten) въ опредѣленные дни. Вотъ почему римляне обозначали обѣдъ сло-

[1]) Срав. Rochhloz: Deutcher Glaube und Brauch in Spiegel der heidnichen. Vortzeit, Bd. II S. 145, и слѣд. Слово Nothfeuer, вѣроятно, путемъ народной этимологіи образовалось изъ древняго верхне-германскаго «Niedfyr» въ связи съ глаголомъ nievan (тереть, буравить), который во всякомъ случаѣ происходитъ отъ того же самаго корня, какъ и слово Noth. Ср. въ этомъ случаѣ Grimm's Wörterbuch, Bd. VII S. 959, 905, 936.

вомъ coena, что означаетъ общій, κοινή, communis. Наше нѣмецкое Mahlzeit (обѣдъ), въ противоположность предполагаемой здѣсь общности мѣста означаетъ опредѣленное время. Такъ какъ слово Mahl происходитъ отъ древнегерманскаго Mal (опредѣленный моментъ времени), которое въ этомъ значеніи удержалось еще въ нарѣчіяхъ времени einmal, zweimal (одинъ разъ, два раза) то значитъ слово Mahlzeit заключаетъ въ себѣ собственно удвоеніе понятія времени. Сообщество, которое при словѣ Mahl (время, какъ разъ) думало о ѣдѣ, т.-е. чувствовало въ ней потребность еще разъ, и такимъ образомъ, со словомъ Mahl (обѣдъ) связывается указаніе на время. Конечно, мы имѣемъ здѣсь въ словѣ указаніе на то, что этотъ признакъ чувствовался всегда, какъ имѣющій наибольшую важность. Общій обѣдъ, такимъ образомъ, былъ субъективнымъ исходнымъ пунктомъ распредѣленія времени, подобно тому, какъ закономѣрное движеніе небесныхъ тѣлъ представляло собой объективное вспомогательное средство для такого распредѣленія. Хотя смѣна человѣческихъ житейскихъ отправленій совершается не такъ правильно, какъ теченіе звѣздъ, но все-таки она настолько регулярна, что, если многіе насытились одновременно, то они снова приблизительно къ одному и тому же времени будутъ голодны. Регулярное повтореніе занятій, требуемыхъ для приготовленія пищи, пріучало, такимъ образомъ къ той правильной смѣнѣ покоя и труда, которая служитъ основнымъ условіемъ соціальной культуры.

Однако, наряду съ этими внѣшними вліяніями, не менѣе важны и тѣ внутреннія вліянія, которыя влечетъ за собой обычай общаго вкушенія пищи. Правда, то уваженіе къ другимъ, которое можно бы предполагать въ результатѣ соединенія вокругъ одного очага и одного блюда, въ варварскомъ состояніи человѣка навѣрное имѣетъ не тотъ источникъ, какъ это могло бы казаться намъ по нашему теперешнему опыту. Здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, на уваженіе къ себѣ подобнымъ имѣетъ выдающееся вліяніе страхъ передъ божествомъ. Очагъ, какъ мѣсто домашняго богопочитанія, даетъ и домашнему обѣду религіозное освященіе. Желаніе пригласить боговъ къ участію въ ѣдѣ, предложить имъ самыя первыя и лучшія части, чтобы заслужить ихъ благосклонность, все это, связываясь съ представленіями объ очагѣ какъ о благодѣтельной или ужасающей силѣ,—создаетъ мотивъ настолько естественный ранѣе всѣхъ другихъ, что нѣтъ ничего удивительнаго, если мы, встрѣчая его повсюду и въ самыхъ разнооб-

разныхъ условіяхъ, признаемъ вѣроятнымъ независимое его возникновеніе. Но если начало всѣхъ тѣхъ жертвоприношеній, которыя являются въ формѣ принесенія употребляемой самимъ человѣкомъ пищи, лежитъ въ этой связи элементовъ религіознаго культа съ ежедневнымъ обѣдомъ, то становится понятнымъ и то, что вскорѣ должна была возникнуть и потребность въ видоизмѣненіи этихъ цѣлей. Такъ, при обычномъ обѣдѣ, осталась главная цѣль—насыщеніе; а между тѣмъ, мысль о богахъ не могла исчезнуть и выразилась, какъ, напримѣръ, у грековъ, въ формѣ совершавшагося въ началѣ обѣда возліянія богамъ; а кромѣ того, въ приготовленіи для невидимыхъ силъ спеціальныхъ обѣдовъ, въ которыхъ теперь уже человѣкъ является въ качествѣ гостя.

Такимъ образомъ, уже въ самыхъ первыхъ зачаткахъ культуры изъ общаго потребленія пищи развилось два рода обѣда: ежедневный, который имѣетъ источникомъ необходимую жизненную потребность, и жертвенный обѣдъ, который служитъ культу боговъ. Оба всегда связаны другъ съ другомъ тѣмъ, что въ одномъ случаѣ является главною цѣлью то, что въ другомъ выступаетъ, какъ побочная цѣль. Даже и въ нашей нынѣшней культурѣ удержалась эта первоначальная интерференція (переплетеніе) цѣлей. Отъ сопровождавшей повседневный обѣдъ жертвы осталась у насъ, какъ рудиментъ (зародышъ), застольная молитва. Жертвенный же обѣдъ, именно вслѣдствіе перенесенія въ него цѣлей свѣтскаго характера, принялъ различные виды. То онъ служитъ праздничнымъ обѣдомъ, по поводу радостныхъ воспоминаній о важныхъ семейныхъ событіяхъ или происшествіяхъ общественной жизни, то въ видѣ обѣдовъ съ извѣстными цѣлями, составляющихъ спеціальное достояніе современной культуры, когда обѣдъ является въ качествѣ матеріальной подкладки для опредѣленныхъ коммунальныхъ, политическихъ или сословныхъ интересовъ. Какъ скоро эти интересы требуютъ общаго единодушнаго дѣйствія, люди стремятся воодушевить другъ друга въ дѣлѣ достиженія общей цѣли прежде всего общимъ торжествомъ (по нѣмецки онъ такъ и называется Zweckessen, отъ слова Zweck—цѣль). Но больше всего первоначальное значеніе праздничнаго обѣда изглаживается окончательно въ тѣхъ чувственныхъ вкусовыхъ прикрасахъ, которыя принялъ ежедневный обѣдъ—въ обѣдахъ для гостей, служащихъ выраженіемъ дружеской общительности. И эта форма въ широкомъ смыслѣ подходитъ къ понятію «обѣдовъ съ цѣлью» (Zweckessens), такъ какъ сущность этого послѣдняго состоитъ въ обратномъ измѣ-

неніи мотива и цѣли: при ежедневныхъ обѣдахъ мы сходимся вмѣстѣ для того, чтобы ѣсть; при «обѣдахъ съ цѣлью» мы ѣдимъ для того, чтобы сойдтись вмѣстѣ. Нельзя не замѣтить, что при всѣхъ этихъ различныхъ превращеніяхъ, которыя испытали необходимѣйшія жизненныя отправленія, постепенно проявлялъ свое дѣйствіе дальнѣйшій психологическій мотивъ, который, наконецъ, совершенно оттѣснилъ на задній планъ первобытный источникъ одухотворенія тѣлесной цѣли (ѣды), въ древности состоявшій во вліяніи культа на приготовленіе пищи. Этотъ новый мотивъ состоитъ въ стремленіи къ чувственнымъ наслажденіямъ, которое присоединяется къ возникающему въ различныхъ случаяхъ чувству духовнаго удовольствія и усиливаетъ его, встрѣчаясь съ потребностью выразить это чувство душевнаго удовольствія въ общественномъ объединеніи. Но, чтобы этотъ факторъ вообще могъ оказывать свое дѣйствіе, для этого не только долженъ былъ возникнуть обычай общаго обѣда, но должны были проявиться при этомъ и другіе двигательные мотивы, кромѣ удовлетворенія потребности въ пищѣ. Вотъ эти-то второстепенные мотивы совершенно чужды животному, въ силу особой интенсивности у него чувства удовольствія при ѣдѣ.

Этическое значеніе того развитія, благодаря которому самая примитивная потребность животной жизни сдѣлалась могущественнѣйшимъ двигателемъ человѣческой культуры, не можетъ быть достаточно оцѣнено! Уже съ наружной точки зрѣнія, мы находимъ здѣсь большое вліяніе въ томъ, что удовлетвореніе личной потребности въ вышеописанныхъ формахъ налагаетъ на отдѣльную личность общественныя обязанности, указывающія эгоистическому чувству опредѣленныя границы. Къ этому присоединяется, въ качествѣ внутренняго момента, то вліяніе, которое облагораживаетъ и трудъ, и наслажденіе, посредствомъ регулярнаго распредѣленія времени правильною смѣной труда и удовольствія, что въ то же время воспитываетъ и характеръ. Ибо между всевозможными средствами, которыя усиливаютъ прочность образа жизни, укрѣпляя въ человѣкѣ отвращеніе къ измѣнчивымъ наклонностямъ, привычка къ регулярности является самымъ существеннымъ средствомъ. Такимъ образомъ, привычка стала воспитательницей, приведшею къ обязанности. Обычай, какъ здѣсь, такъ и вездѣ, охраняющій регулярную дѣятельность, укрѣпляетъ чувство долга, а, порицая уклоненіе отъ разъ принятаго правила, онъ, тѣмъ самымъ, прибавляетъ моральное побужденіе къ тому, что уже выполнялось по естественной потребности. Но тотъ са-

мый обычай, который породилъ это моральное побужденіе, является въ то же самое время источникомъ высшихъ и благороднѣйшихъ формъ человѣческаго удовольствія. Какъ изъ повседневнаго обѣда возникла регулярность въ трудѣ, такъ и постоянный обѣдъ расширился до опредѣленнаго праздника. Послѣдній же богато вознаграждаетъ принудительныя требованія соціальнаго обычая тѣмъ безконечнымъ усиленіемъ какое онъ даетъ индивидуальному чувству удовольствія, превращая его во всеобщее удовольствіе. Это усиленіе личнаго удовольствія общимъ, съ своей стороны, опять-таки имѣетъ большое этическое значеніе. Оно не только самымъ убѣдительнымъ образомъ показываетъ, какъ высоко долженъ цѣнить отдѣльный человѣкъ значеніе общества, но и даетъ впервые возможность почувствовать радость отъ достиженія цѣлей не эгоистическихъ; причемъ оказывается, что эта радость прочнѣе, нежели удовольствіе отъ удовлетворенія эгоистическаго стремленія къ наслажденію. При такомъ благотворномъ дѣйствіи этого примитивнаго культурнаго элемента, является въ болѣе выгодномъ свѣтѣ и самый вредъ, который происходитъ отъ извращенія обычая. Эти извращенія (злонравы, какъ мы ихъ назвали раньше) суть большею частью остатки (переживанія) обычаевъ, которые, когда было потеряно сознаніе ихъ первоначальнаго значенія, упали и въ силу этого получили совершенно чуждыя имъ, а иногда противныя нравственности цѣли. Именно въ формахъ обѣда нравственный регрессъ такого рода легче возможенъ потому, что здѣсь, наряду съ идеальными цѣлями, которыя обычай съумѣлъ связать съ употребленіемъ пищи, всегда продолжаетъ существовать и первоначальная чувственная цѣль. Поэтому, какъ скоро эта цѣль становится главною въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ она должна быть только побочною, является и первый шагъ по пути къ освобожденію обычая отъ нравственнаго содержанія. Постоянный обѣдъ, жертвенный обѣдъ, поминки, какъ скоро при нихъ опредѣленное празднество или религіозный культъ, или воспоминаніе объ умершихъ являются лишь простыми предлогами, за которыми скрывается дѣйствительный мотивъ—гастрономическія наслажденія, понижаются не только на степень будничныхъ обѣдовъ, но прямо, въ силу контраста предполагаемой и дѣйствительной цѣли, пріобрѣтаютъ отталкивающій характеръ. Такъ какъ здѣсь болѣе благородная цѣль служитъ лишь вывѣской, за которой скрывается удовлетвореніе низменныхъ наслажденій, то поступокъ каждаго отдѣльнаго человѣка въ этомъ случаѣ является

ложью. Тамъ, гдѣ эта ложь заходитъ такъ далеко, что ни у кого нѣтъ и мысли о первоначальной цѣли, тамъ все неприличіе подобнаго «злонрава» лежитъ прямо въ томъ, что все общество проникается мотивами, совершенно несообразными съ тѣмъ случаемъ, при которомъ эти мотивы выставляются на видъ. Самымъ невиннымъ среди этихъ «злонравовъ» для насъ является та нерѣдкая форма «обѣда съ цѣлью» (Zweckessen), при которой ѣда, вмѣсто служенія другимъ цѣлямъ, является самоцѣлою, такъ какъ здѣсь большею частью дѣло идетъ о цѣли, которая не принадлежитъ ни къ какой особенно высокой сферѣ человѣческихъ интересовъ, и, слѣдовательно, здѣсь дѣйствительная и предполагаемая цѣль иногда едва различаются по своему достоинству. Если «злонравъ» является отвратительнымъ, то нравъ, изъ котораго онъ вытекъ, можетъ быть иногда благороднымъ. Въ такомъ случаѣ подобное происхожденіе «злонрава» служитъ, до извѣстной степени, его оправданіемъ, именно при томъ условіи, если мы примемъ во вниманіе, какъ незамѣтно, подъ вліяніемъ обстоятельствъ, добрая цѣль стараго обычая отступаетъ передъ ничтожною побочною цѣлью, пока первая не утратится совсѣмъ. Развитіе обычая, какъ и всякое развитіе, прогрессивно въ одномъ и регрессивно въ другомъ. Законъ прогресса, который господствуетъ надъ всѣмъ развитіемъ нрава, дѣлаетъ силу регресса въ отдѣльныхъ случаяхъ неизбѣжною. Во всякомъ случаѣ, вслѣдствіе этого, само этическое значеніе «злонрава» не будетъ вполнѣ точно опредѣлено, если при сужденіи о немъ оставимъ безъ всякаго вниманія его историческія условія [1]).

в. Жилище.

Наряду съ пищей, *жилище* или убѣжище, защищающее отъ непогоды, отъ преслѣдованія животныхъ и враговъ людей, является одною изъ самыхъ раннихъ жизненныхъ потребностей человѣка. Въ тропическомъ климатѣ, гдѣ онъ можетъ существовать безъ помощи одежды, онъ не можетъ все-таки обойтись вовсе безъ защиты жилища. И эту потребность человѣкъ раздѣляетъ съ многочисленными животными, которыя, по крайней мѣрѣ, ко времени вывода птенцовъ, отчасти ищутъ такого убѣжища, которое даетъ сама природа, отчасти же сами строятъ себѣ гнѣздо или жилище въ пригодномъ для этой цѣли мѣстѣ. И человѣкъ пользовался первоначально тою защитой, какую

---

[1]) Ср. по этому поводу замѣчанія о поминкахъ.

предлагала ему природа. Современники пещерныхъ медвѣдей въ Европѣ пользовались природными пещерами въ горахъ; эти пещеры они, смотря по надобности, расширяли и входъ въ нихъ старались сдѣлать незамѣтнымъ. Хотя эта примитивная форма жилья едва-ли имѣла какую-нибудь иную цѣль, кромѣ защиты, однако, грубыя изображенія на костяхъ и оленьихъ рогахъ показываютъ намъ, что чувство красоты уже и въ это раннее время не вполнѣ было чуждо человѣку, а слѣды въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ разводился внутри пещеръ огонь, свидѣтельствуютъ, что у него была и потребность въ искусственномъ приготовленіи пищи. И общее убѣжище и общее мѣсто погребенія, по крайней мѣрѣ, для членовъ одной семьи, были такимъ примитивнымъ, указаннымъ человѣку самою природой, жилищемъ, какъ это доказываютъ находимые рядомъ съ костями убитыхъ животныхъ человѣческіе остатки.

Когда приготовленіе пищи пріучило человѣка къ общей дѣятельности и къ выдѣлкѣ дерева, то ему уже легко было эмансипироваться отъ случайно найденныхъ мѣстъ для защиты. Въ подражаніе убѣжищу, каковое представляетъ собой группа лѣсныхъ деревьевъ, съ ихъ вѣнкообразною вершиной изъ листьевъ, индіецъ строитъ себѣ уже хижину, втыкая вѣтви или колья въ землю и пригибая ихъ сверху другъ къ другу, для того, чтобы покрыть ихъ плетенкой или другою какой-нибудь предохраняющею покрышкой [1]). Эта примитивная форма жилища могла легко перейти, съ одной стороны, въ походный шатеръ, съ другой стороны, въ постоянное жилище, въ которомъ теперь все вниманіе обращалось уже на то, чтобы задѣлать открытые промежутки переплетомъ изъ тростника, землей или каменьями, а также установить на поперечныхъ балкахъ кровлю и, такимъ образомъ, частью увеличить защиту во внѣ, частью расширить мѣсто, необходимое, какъ для болѣе постояннаго мѣстопребыванія, такъ и для вмѣщенія различныхъ принадлежностей домашняго обихода. Очевидно, и походный домъ или кибитка, вышелъ изъ шатра номада. Уже самъ языкъ часто указываетъ намъ на эти первоначальныя соотношенія различныхъ формъ жилища, такъ какъ здѣсь совпадаютъ между собой выраженія, то для палатки и дома, то для дома и кибитки.

Подобно тому, какъ страхъ предъ благодѣтельною или разрушительною силой огня уже съ незапамятныхъ временъ ввелъ

[1]) Waitz, Antropologie der Naturvolker, III, S. 90 и слѣд.

приготовленіе и даже самое вкушеніе пищи въ сферу религіознаго культа, такъ точно и освященіе жилища (хотя оно вытекаетъ изъ другихъ мотивовъ) имѣетъ не менѣе древнее происхожденіе. Хотя первобытный человѣкъ ищетъ подъ прикрытіемъ жилища защиты отъ опасностей, которыми ему угрожаетъ природа подъ открытымъ небомъ, однако, домъ можетъ доставить ему эту защиту только тогда, когда онъ самъ будетъ поставленъ подъ покровительство тѣхъ божественныхъ силъ, которыя правятъ и силами природы, точно такъ же, какъ человѣческою жизнію. Вотъ почему сооруженіе дома повсюду связано съ религіозными обрядами, и важнѣйшія части его, именно очагъ и двери, черезъ которыя обитатель ежедневно выходитъ и входитъ, которыя для мирнаго гостя открыты, а для непріятеля закрыты, ставятся всегда подъ особое покровительство и защиту домашнихъ духовъ [1]). Такъ, человѣкъ дѣлаетъ свое собственное жилище въ то же время и мѣстопребываніемъ боговъ и укрѣпляетъ этотъ союзъ съ ними обыкновеніями, которыя, съ переходомъ къ осѣдлой жизни, все сильнѣе и сильнѣе приковываютъ его къ домашнему очагу силой религіознаго чувства. Съ этимъ религіознымъ освященіемъ дома связанъ еще другой, болѣе важный для развитія права, шагъ. Мысль, что домъ стоитъ подъ божественною охраной, заставляетъ смотрѣть на насиліе, которое оказывается въ домѣ его обитателю, какъ на религіозное преступленіе. Съ другой стороны, домашніе боги охраняютъ и переступившаго порогъ дома чужеземца отъ всякаго оскорбленія, которое можетъ быть ему здѣсь нанесено. Такъ съ возникшею подъ религіознымъ вліяніемъ идеей домашняго мира связываются первыя представленія о законной неприкосновенности личности и собственности. Ибо, какъ домашнее спокойствіе простирается на всѣхъ, кто отдался подъ покровительство убѣжища, такъ и самый домъ имѣетъ значеніе священнаго имущества. Здѣсь лежатъ первые, покоющіеся еще подъ миѳологическою оболочкой, зачатки представленія права. Когда это представленіе эмансипировалось нѣкоторымъ образомъ отъ этой сферы религіозныхъ отношеній, оно стало сопровождать человѣка и его собственность и внѣ охраняющаго

---

[1]) Ср. по этому поводу сообщенныя Циммеромъ (Altind. Leben, S. 150 ff.), гимны Веды, которые относятся къ постройкѣ дома. О сохранившихся въ нравахъ и обычаяхъ германцевъ остаткахъ см. у Rochholz'а (Германскій домъ) въ Deutcher Glaube und Brauch II, S. 67 ff. У нѣкоторыхъ славянъ близъ дверей вмазывали въ стѣну живыхъ дѣвушекъ и женщинъ въ видѣ жертвы божеству. Ред.

дома. Слабый отзвукъ такого происхожденія указаннаго представленія сохранился путемъ нрава еще въ нашемъ нынѣшнемъ чувствѣ справедливости, въ силу котораго мы чувствуемъ несправедливость (при другихъ условіяхъ, пожалуй, не обращавшую на себя особеннаго вниманія) гораздо тяжелѣе въ томъ случаѣ, если она оказывается пострадавшему при его собственномъ очагѣ, такъ что здѣсь съ проступкомъ, по нынѣшнимъ понятіямъ, вообще связывается еще и нарушеніе домашняго спокойствія. Съ возрастаніемъ сочувствія къ общественнымъ интересамъ, на мѣсто домашняго выступаетъ общественный культъ. Теперь уже домъ, назначенный для бога, служитъ общимъ мѣстомъ для принесенія жертвъ и молитвъ, и въ то же время принимаетъ подъ свою защиту всякаго преслѣдуемаго: на ступеняхъ алтаря даже преступникъ находитъ себѣ убѣжище. Въ то время, какъ угрожающая ему кровавая месть или, какъ прежде, наказаніе откладывается на позднѣйшій срокъ, подъ вліяніемъ неприкосновенности священнаго мѣста, умѣряется жажда мести въ преслѣдователѣ; самое мѣсто наводитъ на размышленіе, не можетъ-ли сдѣланная вина быть искуплена пеней или другимъ какимъ-либо удовлетвореніемъ. Такъ, подъ охраной священнаго мира, мѣстомъ котораго служитъ храмъ, постепенно сглаживается месть наказанія; ставъ предметомъ безстрастнаго размышленія, это наказаніе начинаетъ различаться по степенямъ тяжести проступка, и, постепенно выходя изъ предѣловъ личнаго произвола оскорбленнаго, вступаетъ на путь служенія общественному правовому строю, образовавшемуся подъ охраной общихъ боговъ.

Путемъ подобнаго же развитія идей является чувство изящнаго, которое, послѣ того какъ первый необходимый кровъ расширяется, чтобы принять въ себя разнообразныя житейскія принадлежности, начинаетъ проявляться въ украшеніи помѣщенія жилища. Прежде всего, это стремленіе къ украшенію обращается на тѣ мѣста дома, которыя въ то же время служатъ и мѣстами культа, или же просто связаны съ религіозными представленіями, имѣющими свое основаніе въ прошедшемъ. Такъ, очагъ превращается въ жертвенный алтарь и, наконецъ, въ молитвенное мѣсто, у котораго украшенное изображеніе бога соединяетъ членовъ дома для религіознаго торжества. Если появляется общее мѣсто культа, то тогда украшеніе переходитъ отъ дома отдѣльнаго человѣка на домъ божества. Такъ какъ частный культъ въ немъ расширяется до общественнаго, то украшеніе принимаетъ здѣсь болѣе величественныя формы. Оно распространяется отъ изобра-

женія бога на весь объемъ храма и переходитъ изнутри его наружу. Такъ какъ домъ божій служитъ только религіозному торжеству, то при его сооруженіи отбрасываются всѣ тѣ мотивы пользы, которые были умѣстны при постройкѣ частнаго дома. Тѣмъ свободнѣе можетъ въ немъ проявляться питаемое исключительно религіознымъ чувствомъ чувство красоты. На низшей культурной ступени мы видимъ лишь стремленіе, чтобы дома знатныхъ отличались отъ хижинъ простыхъ людей больше всего величиной и крѣпостью постройки. Внѣшнее же украшеніе дома начинается, такимъ образомъ, какъ учитъ исторія развитія архитектуры, не съ дома отдѣльнаго человѣка, а съ того мѣста, въ которомъ воздавалось общее почитаніе божеству и которое отсюда трактовалось въ то же время, какъ мѣсто обитанія божества. Храмъ есть первое публичное сооруженіе. Внѣшнее украшеніе преслѣдуетъ здѣсь еще дальнѣйшую цѣль—сдѣлать замѣтнымъ домъ божества, какъ мѣсто публичнаго культа. Поэтому, у многихъ народовъ башенная постройка служила знакомъ, отличавшимъ домъ божества. Отъ храма внѣшнее украшеніе, прежде всего, перешло на другія, назначенныя для общихъ цѣлей, сооруженія, точно такъ же, какъ и на дома знатныхъ; наконецъ, въ болѣе скромныхъ формахъ оно перешло даже въ простой домъ. Только хижина бѣдняка довольствуется нынѣ еще небольшимъ мѣстомъ для украшеній внутри дома; въ прилаживаніи къ этому мѣсту креста или священнаго изображенія, или, если таковыхъ нѣтъ, по крайней мѣрѣ, всевозможныхъ предметовъ украшенія, ясно можно видѣть происхожденіе этого обычая изъ украшенія алтаря домашняго культа. Такимъ образомъ, украшеніе, прежде всего, переходитъ съ дома отдѣльнаго человѣка на публичное сооруженіе,—чтобы уже въ немъ перейти изнутри наружу, а затѣмъ, обогатившись такимъ путемъ возвратиться опять къ дому. Только на тѣхъ низшихъ ступеняхъ жизни, гдѣ исчезнувшія культурныя формы дольше всего сохраняются, какъ остатки обычаевъ, и самое украшеніе дома почти неизмѣнно сохранило въ теченіи всего времени свой первоначальный видъ.

c. Одежда.

Если жилище и пища получили свое начало въ борьбѣ за существованіе, выступивъ впослѣдствіи на служеніе стремленію къ комфорту, то развитіе одежды шло нѣсколько инымъ путемъ. Здѣсь можно видѣть, прежде всего, два исходныхъ пункта. Въ суровомъ климатѣ человѣкъ имѣетъ настоятельную нужду въ прикрытіи своего тѣла. Оно настолько же необходимо для него, какъ

и жилище. Однако, подъ тропиками одежда не такъ необходима. Только прикрытіе извѣстныхъ частей тѣла, за весьма рѣдкими исключеніями, вызывается стыдомъ, чувствомъ, присущимъ спеціально человѣку, и стоящимъ въ непосредственной связи съ соотвѣтствующею этому формой нравственнаго поведенія. Но чѣмъ менѣе одежда можетъ быть необходимою и дѣйствительно является таковою, тѣмъ сильнѣе выступаетъ стремленіе къ украшенію самаго тѣла. Одно изъ существенныхъ различій между первобытнымъ и культурнымъ человѣкомъ состоитъ въ томъ, что первый прямо, второй лишь косвенно (при посредствѣ одежды) стремится украсить свое тѣло. Знатные обитатели острововъ Фиджи отличаются богатою татуировкой кожи и рѣдкою, сложной прической волосъ; знатный европеецъ отличается отъ незнатнаго лишь одеждой, которую онъ носитъ, и этотъ признакъ начинаетъ уже постепенно стушевываться передъ стремленіемъ къ сходству. Теперь уже знатный и незнатный, богатый и бѣдный различаются между собою (въ уравновѣшивающемъ теченіи городской жизни) не столько видомъ, сколько, чаще всего, цѣнностью своей одежды. Въ числѣ средствъ, употребляемыхъ дикарями для украшенія своего тѣла, кромѣ колецъ и палочекъ, которыя они продѣваютъ въ уши и ноздри, являются, главнымъ образомъ, татуировка, разрисовка тѣла, отращиваніе волосъ, вытачиваніе зубовъ, наконецъ, искусственное измѣненіе отдѣльныхъ частей тѣла, какъ, напримѣръ, черепа у нѣкоторыхъ индійскихъ народовъ и ногъ у китайцевъ. Нѣтъ, кромѣ суевѣрія, мотива, который бы такъ сильно влекъ человѣка къ самоистязанію, какъ стремленіе къ украшенію. Татуировка—это болѣзненная, продолжительная и часто опасная для жизни операція. Знатный обитатель острововъ Фиджи, волосы котораго спускаются внизъ на цѣлыхъ пять футовъ отъ головы, никогда не можетъ положить свою голову спокойно, но долженъ довольствоваться во время сна деревяннымъ чурбаномъ, которымъ онъ подпираетъ свой затылокъ. Кольца въ ноздряхъ, палочки, которыя ботокуды носятъ въ нижней губѣ, остроконечники, въ которые малайцы обтачиваютъ свои зубы,—все это, конечно, не увеличиваетъ радостей бытія; но все это носится, какъ неизбѣжное принужденіе, какъ подвигъ самоистязанія, который человѣкъ возлагаетъ на себя изъ желанія нравиться богамъ.

На дѣлѣ оба мотивы—желаніе украсить себя и желаніе нравиться богамъ (какъ ни далеко они отстоятъ другъ отъ друга), въ своемъ происхожденіи связаны между собой. Относительно са-

мой татуировки, этой распространеннѣйшей формы прямого украшенія тѣла, несомнѣнно извѣстно, что она имѣетъ религіозное происхожденіе. Полинезцы, индійцы нерѣдко употребляютъ въ качествѣ изображенія для татуировки символы, въ которыхъ, по ихъ мнѣнію, воплощаются души героевъ цѣлаго рода или другія какія-нибудь божественныя существа. Самая татуировка является уже обязанностью, необходимою для каждаго, и приготовленія къ ней современемъ, какъ можно думать, повсюду стали сопровождаться религіозными церемоніями [1]). Украшеніе тѣла постепенно перешло на одежду и это случилось, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ климатическихъ условій. Однако, украшеніе одежды не исключало прямого украшенія тѣла. Индіецъ, охотно украшающій разноцвѣтными перьями отъ птицъ звѣриныя кожи, въ которыя онъ одѣвается, татуируетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, лицо и прочія открытыя части тѣла. Даже у культурныхъ народовъ повсюду сохранились остатки прямого украшенія тѣла: въ искусственномъ украшеніи волосъ и бороды у ассирійцевъ, въ раскрашиваніи рукъ и лица, практиковавшемся у древнихъ египтянъ и теперь часто употребляющемся на востокѣ, въ татуировкѣ лица и рукъ, встрѣчающейся у арабовъ, бедуиновъ, обитателей городовъ, — наконецъ, въ серьгахъ и въ украшеніи волосъ нашихъ дамъ, этомъ послѣднемъ (послѣ того, какъ исчезла мужская коса) остаткѣ у европейцевъ прямаго украшенія тѣла. Такъ, украшеніе медленно и не безъ нѣкоторыхъ колебаній перешло отъ тѣла на его одѣяніе. Заслуга уничтоженія (хотя не вездѣ окончательнаго) этихъ остатковъ первобытнаго доисторическаго времени впервые принадлежитъ грекамъ. Уже въ героическія времена, которыя въ роскошныхъ украшеніяхъ тѣла еще слѣдовали примѣру востока, чувство красоты у эллиновъ, по крайней мѣрѣ у мужчинъ, почти совершенно отказалось отъ непосредственныхъ украшеній тѣла.

Сказывающееся еще у Гомера предпочтеніе нормальнаго человѣка, выдающагося силой и красотой, само собой должно было привести къ тому, чтобы самымъ лучшимъ считалось то платье, которое больше всего обрисовываетъ природныя телесныя формы. Такимъ образомъ, пестротѣ красокъ и раскрашиванію платья стали предпочитать одноцвѣтную и простую одежду. Грекъ временъ Перикла свое отличіе по сословію и происхожденію выражалъ не въ богатствѣ внѣшняго украшенія, какъ это бываетъ

[1]) Waitz Antropologie der Naturvölker III. S. 95, IV, 528 и слѣд.

на Востокѣ, но въ большей тщательности ношенія одежды и прежде всего въ извѣстномъ поведеніи и умѣніи держать себя съ достоинствомъ. Высокообразованный Аѳинянинъ отличался отъ варвара тѣмъ искусствомъ, съ какимъ онъ носилъ «гематіонъ», т.-е. переброшенный черезъ плечи плащъ. Римляне слѣдовали примѣру грековъ. Лишь въ позднѣйшее время Востокъ постепенно сталъ оказывать возрастающее вліяніе на украшеніе тѣла, точно также, какъ и на религію и прежніе нравы. Изъ взаимодѣйствія безъискусственнаго чувства изящнаго классическихъ народовъ и наклонности восточныхъ къ пышности и пестротѣ вышли столь живописные костюмы среднихъ вѣковъ. Послѣ того, какъ крестовые походы въ теченіи вѣковъ укрѣпили вліяніе восточныхъ нравовъ, въ періодъ возрожденія снова стала одерживать побѣду классическая простота. Изысканно-причудливый стиль въ костюмахъ привелъ постепенно къ разнообразному ихъ видоизмѣненію, и вслѣдствіе этого также къ попыткѣ возстановить прямое украшеніе тѣла. Если парики и косы, румяна и косметики теперь и исчезли постепенно, все-таки въ наше время у дамъ сохранилась извѣстная наклонность къ прямому украшенію тѣла. У мужчинъ же, господствующее въ нынѣшнее время, стремленіе къ полезному привело къ практическому упрощенію, при которомъ, конечно, чувство изящнаго уже гораздо меньше заявляетъ о себѣ.

Въ ходѣ показаннаго здѣсь развитія совершилось два перехода, которые также не лишены значенія въ этическомъ отношеніи. Начавшись у грековъ эти переходы особенно сдѣлались замѣтны для нынѣшняго образованія. Первый изъ этихъ переходовъ есть переходъ украшенія отъ мужчины на женщину. У дикарей мужчина носитъ внѣшніе знаки, которые должны свидѣтельствовать о его богатствѣ и его состояніи; женщина, на плечахъ которой лежитъ часто и для мужчины слишкомъ тяжелая ежедневная работа, бываетъ одѣта проще, и большею частью совершенно лишена украшеній. Не смотря на извѣстные военные и государственные отличія (послѣдній отблескъ побѣднаго трофея героевъ старины), которые все-таки остаются еще замѣтными въ одеждѣ, въ современномъ культурномъ мірѣ мужской костюмъ сдѣлался почти одинаковой формы у всѣхъ. У женщинъ, напротивъ того сохранился пестрый цвѣтъ, блестящія украшенія, отчасти даже и прямое украшеніе тѣла.

Второй переходъ—это переходъ украшенія отъ человѣка на окружающую его обстановку. Чѣмъ болѣе исчезаетъ украшеніе

въ одеждѣ и именно прямое украшеніе тѣла, тѣмъ болѣе чувство изящнаго начинаетъ проявляться внутри и снаружи дома и въ окружающей природѣ. Въ современномъ обществѣ мы можемъ встрѣтить двухъ людей, которые по своей одеждѣ почти не различаются между собой. Одинъ, можетъ быть, имѣетъ квартиру безъ всякихъ украшеній въ самомъ высокомъ этажѣ отдающагося въ наймы дома; другой же владѣтель роскошнаго дворца. Это перенесеніе украшеній съ себя на свою обстановку распространилось даже и на женщинахъ, но не въ отказѣ отъ собственныхъ украшеній въ пользу обстановки, а въ формѣ всеобщаго ихъ стремленія выдаться и этими послѣдними украшеніеми.

Этотъ двоякій переходъ украшенія отъ мужчины на женщину и отъ человѣка на его обстановку вытекаетъ преимущественно изъ стремленій къ сглаживанію соціальныхъ различій. Побочный мотивъ лежитъ еще и въ томъ, что жизнь, становясь все труднѣе, требуетъ этого упрощенія, которое необходимо, чтобы сохранить время употреблявшееся на одѣванія и украшенія. Бѣднѣйшій или стоящій ниже, желаетъ равенства съ богатымъ и знатнымъ. Однообразная общепринятая одежда служитъ выраженіемъ отказа отъ этого дорого стоющаго соревнованія. Но этотъ отказъ, вѣроятно, не имѣлъ бы мѣста, если бы сюда не привходило, въ качествѣ дальнѣйшаго мотива, желаніе сохранить время и трудъ. Нашъ современный мужской костюмъ самый удобный по нашему климату. Онъ даетъ возможность безъ особой затраты времени замѣнять ежедневную одежду праздничною и пользоваться однимъ и тѣмъ же праздничнымъ платьемъ для всевозможныхъ цѣлей: въ немъ можно съ похоронъ являться на свадьбу, а потомъ и на засѣданіе какого-нибудь общества. Человѣкъ, который борется и за свое существованіе, и на пользу общественныхъ интересовъ, главнымъ образомъ, ощущаетъ потребность въ этомъ сбереженіи времени при всѣхъ обстоятельствахъ. Вотъ почему у женщинъ указанный молчаливый отказъ отъ соревнованія не имѣетъ мѣста. Въ рабочіе дни, конечно, кухарка богатаго дома должна еще отказывать себѣ въ желаніи стать равною госпожѣ, но въ воскресенье, когда она имѣетъ необходимый досугъ, она отличается отъ своей барыни, иногда, лишь способомъ ношенія одежды, какъ знатные греки отличались лишь умѣньемъ носить свое гиматіонъ (плащъ).

Отъ уравнивающей тенденціи, которою проникнуто это развитіе, упорно освобождаются нѣкоторыя формы одежды, гдѣ обычай поставляетъ въ обязанность держаться характеристическихъ раз-

личій. Такія исключительныя формы суть: народный костюмъ, сословный костюмъ, праздничный костюмъ и костюмъ траурный. Уже съ употребляемымъ во всѣхъ указанныхъ случаяхъ выраженіемъ «костюмъ» мы связываемъ представленіе объ извѣстномъ постоянствѣ въ противоположность «одеждѣ», которая можетъ мѣняться по желанію. Такъ, народный костюмъ извѣстнаго народа или сословный костюмъ извѣстной должностной корпораціи (постоянный-ли то, или носимый во время исполненіе служебныхъ обязанностей) обязываетъ одѣваться одинаковымъ способомъ. Праздничная и траурная одежда находится на границѣ между костюмомъ и одеждой: ибо здѣсь требованіе постоянства ограничивается извѣстными предѣлами каждаго рода одежды: праздничное платье состоитъ изъ болѣе пестрыхъ или болѣе дорогихъ матерій; иногда бываетъ, что извѣстныя принадлежности одѣянія, каковы у насъ фракъ и цилиндръ, получаютъ условный характеръ праздничнаго платья. Въ противопожность послѣднему, траурная одежда избѣгаетъ пестрой и блестящей матеріи: носящій трауръ одѣвается въ черное или, какъ это еще и теперь часто бываетъ на Востокѣ, и, вѣроятно, было въ древности у всѣхъ народовъ, въ бѣлое. Самое избѣганіе пестроты обще въ траурной одеждѣ у различныхъ народовъ и среди различныхъ обычаевъ, и легко объяснимо настроеніемъ носящаго трауръ; переходъ отъ бѣлаго къ черному менѣе понятно, но онъ могъ стоять частью въ связи съ измѣненіемъ внѣшнихъ условій техники, частью же ему могло содѣйствовать стремленіе выразить печаль внѣшнимъ признакомъ, который бы характеризовалъ исключительно это настроеніе. Ибо носящій трауръ, своею одеждой не только удовлетворяетъ собственному чувству, но и находитъ въ ней средство выдѣлить себя въ глазахъ другихъ изъ круга веселыхъ [1]).

Въ этихъ специфическихъ костюмахъ, которые беретъ подъ свое покровительство обычай, а въ извѣстныхъ случаяхъ даже государственные указы (напримѣръ, въ военныхъ мундирахъ и чи-

1) См. по этому поводу дѣльныя примѣчанія Ihering'a (Zweck im Recht), II, S. 312 ff. Впрочемъ, я не могу безусловно согласиться съ предположеніемъ Ihering'a о томъ, что траурная одежда вообще является не для носящаго трауръ, а лишь для окружающихъ. Нужно прибавить, что для насъ въ настоящее время эта вторая цѣль имѣетъ преобладающее значеніе. Но несомнѣнно, что на раннихъ ступеняхъ культуры все это было не такъ. Въ то время трауръ возлагался большею частью лишь во время похоронъ, когда скорбящій не нуждался въ такомъ отличіи передъ другими. Очевидно, у насъ, какъ и во многихъ случаяхъ, мы имѣемъ дѣло съ извращеніемъ мотивовъ, при которомъ первоначально второстепенный мотивъ получаетъ перевѣсъ надъ главнымъ.

новничьихъ формахъ), еще и теперь проглядываетъ то этическое отношеніе, которое первоначально проникало и эту житейскую потребность во всѣхъ ея формахъ. Если еще теперь обычай предписываетъ каждому одежду, точно опредѣленную въ извѣстныхъ общихъ признакахъ, хотя и варьирующую смотря по полу и возрасту, то это обстоятельство есть лишь слабый отзвукъ болѣе принудительной нормы, которою еще регулировалась жизнь отдѣльнаго человѣка во время, близкое къ возникновенію обычая. Одежда, которая ближе къ человѣку, чѣмъ предметы внѣшняго міра, напоминаетъ ему всего сильнѣе о его зависимости отъ обычая, общаго съ единоплеменниками. Древній человѣкъ, который чувствовалъ живѣе это соотношеніе, имѣлъ не только непосредственную потребность выразить каждое важное жизненное положеніе въ формѣ одежды, но (и въ особенности ту перемѣну одежды, которая была связана со вступленіемъ въ мужескій возрастъ или съ вооруженіемъ юноши) онъ считалъ это такимъ важнымъ жизненнымъ актомъ, который не могъ избѣжать освященія въ религіозныхъ церемоніяхъ. Санъ жреца или вождя преимущественно являются такими, при которыхъ съ отличительною одеждой связываются непосредственно особыя чувства, нераздѣльныя съ высокимъ положеніемъ представителя божества и верховной власти. Еще и теперь эти чувства не вполнѣ утратились у насъ, хотя отчасти и потеряли свою подавляющую силу, и вообще по большей части эмансипировались отъ тѣхъ религіозныхъ отношеній, которыя въ древности повсюду сказывались въ нравственныхъ явленіяхъ. Предписываемая обычаемъ норма одѣянія есть самая первичная нравственная узда. Одежда полагаетъ границы, которыя, раздѣляя сословія и должностные классы, напоминаютъ лицу его соціальное положеніе, и требуетъ для него соотвѣтствующаго этому положенію уваженія отъ другихъ. Но, благодаря духу времени, выставляющему стремленія къ равенству, эти отличія костюмовъ по классамъ сохраняютъ лишь часть своего значенія, а гораздо прочнѣе ихъ являются тѣ границы, которыя одежда, сама по себѣ,—а не въ силу своихъ отличающихъ особенностей,—полагаетъ между отдѣльными личностями. Какъ жилище есть и внѣшній признакъ, и важное побудительное средство объединенія семьи, такъ платье есть и знакъ, и побудительное средство самостоятельности личности. Одежда возвышаетъ и чувство собственнаго достоинства, и уваженіе къ личности другаго.

Отношеніе одежды къ личному достоинству пріобрѣтаетъ осо-

бенный оттѣнокъ въ *должностномъ костюмѣ*. Здѣсь одежда должна напоминать всякому, и особенно тому, кто ее носитъ, о достоинствѣ той должности, на которую она указываетъ. Король со своими регаліями, священникъ со своими ризами, судья со свою мантіей — должны быть лишь носителями той *идеи*, на служеніе которой они призваны [1]). Однако, это значеніе должностного костюма нисколько не стоитъ въ противорѣчіи съ значеніемъ ежедневной одежды: въ первомъ случаѣ лишь въ спеціальномъ направленіи развивается то, что во второмъ случаѣ дано въ общихъ чертахъ.

Выражая (на ряду съ своею первоначальною цѣлью защиты отъ дурнаго климата и непогоды) тѣ представленія и чувства, которыя относятся отчасти къ общечеловѣческому характеру личности, отчасти къ особому жизненному положенію человѣка, отчасти, наконецъ, къ выполняемой имъ общественной должности, одежда служитъ искусственнымъ средствомъ къ выраженію *существа* личности, средствомъ, которое восполняетъ собой естественное выраженіе личнаго характера въ манерахъ и выраженіи лица. Такъ, въ развитіи одежды особымъ характеристическимъ образомъ отражается и развитіе нравственной культуры. Когда одежда или непосредственно старается выполнить свою цѣль, или избираетъ для этого различные окольные пути, когда она то приноравляется къ характеру тѣлесныхъ формъ, то старается ихъ искусственно измѣнить, то предпочитаетъ простое и одинаковое, то пестрое и разнообразное, когда она, наконецъ, въ одномъ мѣстѣ раздѣляетъ сословія и должностные классы, въ другомъ стремится къ полному уравненію соціальныхъ отличій,— во всѣхъ этихъ случахъ отражается сколько эстетическій вкусъ столько-же и нравственный характеръ народа; и именно тамъ-то, гдѣ дѣло идетъ о наиболѣе соотвѣтственномъ выраженіи личности во внѣшнихъ явленіяхъ, тамъ эстетическое и этическое заявляютъ о себѣ больше всего.

Въ этомъ отношеніи одежда также образуетъ собой жизненную область, которая, какъ пища и жилище, вытекая изъ дѣйствія простѣйшихъ потребностей, развиваетъ множество второстепенныхъ мотивовъ, и образующихъ затѣмъ почву нравственной жизни. Поэтому, эти три самыя неотъемлемыя жизненныя функціи, если ихъ взять въ тѣхъ *формахъ*, которыя они принимаютъ подъ вліяніемъ обычая, служатъ и критеріемъ для каж-

---

[1]) См. Ihering, Zweck im Recht, II S. 322 ff.

дой стадіи нравственнаго состоянія и средствомъ для дальнѣйшаго нравственнаго развитія. Такимъ образомъ, законъ безграничнаго роста силъ, который господствуетъ во всей духовной жизни, проявляется въ возвышенномъ смыслѣ и въ нравственномъ развитіи. Когда къ удовлетворенію животныхъ стремленій присоединяется сперва религіозный, затѣмъ эстетическій и болѣе простой этическій мотивъ, тогда возникаютъ нормы поступковъ, нравственное значеніе которыхъ лишь постепенно дѣлается достояніемъ ясн͏аго сознанія. Когда же явилось ясное сознаніе, то съ нимъ связывается дальнѣйшая дѣятельность нравственныхъ идей, которыя, въ свою очередь, опять оказываютъ вліяніе на образованіе новыхъ идей. Такимъ образомъ, поступки и воздѣйствія ихъ на сознаніе такъ тѣсно переплетаются, что въ отдѣльныхъ случаяхъ невозможно отличить, что было причиной и что результатомъ. Но вначалѣ этого развитія стоитъ отрѣшенный отъ всякихъ нравственныхъ мотивовъ животный инстинктъ, въ концѣ же полное проникновеніе животныхъ жизненныхъ потребностей нравственными воззрѣніями. Поэтому, несомнѣнно одно, что здѣсь нравственное должно было возникнуть изъ нравственно безразличныхъ элементовъ. Если загадку этого возникновенія попытаются объяснить постепеннымъ выступаніемъ познанія соціальныхъ цѣлей, то окажутся на ложномъ пути, на каждомъ шагу встрѣчающемъ противорѣчіе въ фактахъ. Соціальныя цѣли всегда познаются только изъ наступившихъ результатовъ дѣйствія, а отсюда ясно, что мотивъ, предшествовавшій дѣйствію, былъ иного сорта, и что мы только позднѣе приписали его соціальной цѣли, на самомъ же дѣлѣ мотивами были, во первыхъ: религіозныя представленія, во вторыхъ, чувства эстетическаго удовольствія, которыя также ищутъ себѣ удовлетворенія на ряду съ чувственными потребностями, къ которымъ они постепенно примѣшиваются; человѣкъ весьма поздно признаетъ, что угодное богамъ и прекрасное (изящное) есть и самое полезное. Это уже есть знаніе и поэтому истинность его установляется, по меньшей мѣрѣ, съ исключеніями. Такимъ образомъ, въ этой постепенной морализаціи наиболѣе общихъ животныхъ потребностей представляется, прежде всего, общее опытное доказательство того, что при возникновеніи нравственнаго изъ ненравственнаго—рычагомъ развитія являются не нравственныя чувства въ ихъ чистомъ видѣ, а совокупность чувствъ, среди которыхъ нравственные элементы содержатся лишь въ скрытомъ состояніи.

Но рядомъ съ этимъ прямымъ вліяніемъ на нравственную жизнь, потребность въ пищѣ, жилищѣ и одеждѣ вліяетъ на нравственную жизнь еще и косвенно, захватывая все большій и большій кругъ, обнимающій, въ концѣ концовъ, человѣческое существо до безконечности. Приготовленіе пищи, постройка жилища и изготовленіе платья, какъ самыя необходимыя, являются самыми ранними формами человѣческаго труда. Но когда, по удовлетвореніи этихъ жизненныхъ потребностей, участвовавшіе въ нихъ религіозные обряды, а также чувство изящнаго и интеллектуальные интересы пріобрѣтаютъ самостоятельность, то изъ этихъ послѣднихъ возникаютъ новыя, все болѣе разнообразящіяся формы труда. Являясь прежде лишь средствомъ для жизни, они постепенно становятся ея важнѣйшимъ содержаніемъ; а то чувство удовольствія, которое сопровождаетъ трудъ, улучшающій благосостояніе, способствуетъ возникновенію изъ него болѣе легкой копіи—игръ, для того, чтобы и въ необходимое время отдыха не ощущалось отсутствія наслажденія дѣятельностью.

d) Трудъ.

Трудъ вытекаетъ изъ жизненныхъ нуждъ. Примитивныя формы его состоятъ въ приготовленіи платья, добываніи пищи и постановкѣ защищающаго крова. Первобытный человѣкъ въ этихъ работахъ, предписываемыхъ нуждой, мало склоненъ дѣлать больше, нежели сколько необходимо. Какъ скоро удовлетворены самыя настоятельныя потребности, онъ уже впадаетъ въ апатическій покой. Первичное украшеніе очага, собственнаго тѣла или праздничнаго жертвеннаго обѣда принадлежитъ, по его мнѣнію, также къ предметамъ необходимымъ, и это понятно: вѣдь, эти украшенія вытекаютъ изъ религіозныхъ представленій, источникомъ которыхъ является желаніе поставить свою жизнь подъ прочное покровительство боговъ. Вѣроятно, отсюда же вытекаетъ одно изъ условій, которое приводитъ къ расширенію области первоначальныхъ цѣлей труда. Когда ни самое украшеніе, ни цѣли, которыя оно имѣетъ въ виду, уже не служатъ непосредственному удовлетворенію житейскихъ потребностей, обнаруживается впервые новый видъ труда, цѣль котораго выходитъ изъ предѣловъ непосредственно необходимаго. Затѣмъ, когда украшенія начинаютъ примѣняться и къ мірскимъ цѣлямъ, и при участіи эстетическаго чувства, развиваются уже новыя формы труда, которыя обязаны своимъ возникновеніемъ уже не инстинкту самосохраненія, а потребности къ украшенію своего существованія. Отсюда возни-

каетъ и то удовольствіе въ трудѣ, которое скрываетъ въ себѣ зародышъ для развитія игръ.

Но на ряду съ стремленіемъ къ украшенію, которое можно прослѣдить въ самыхъ раннихъ состояніяхъ жизни, есть еще другое, не менѣе важное условіе для развитія труда. Оно заключается въ увеличеніи необходимыхъ жизненныхъ потребностей; это увеличеніе способствуетъ возникновенію новыхъ формъ дѣятельности, которыя, въ свою очередь, снова могутъ зарождать новыя стремленія къ украшенію и приложенію эстетическаго чувства. Внѣшнимъ слѣдствіемъ такого роста потребностей является усиливающееся раздѣленіе труда, процессъ, имѣвшій вліяніе на нравственное развитіе.

Извѣстная степень раздѣленія труда существуетъ и на самыхъ низшихъ ступеняхъ жизни. По крайней мѣрѣ, распредѣленіе жизненныхъ отправленій, связанное съ раздѣленіемъ половъ, существуетъ всегда: оно представляетъ собой въ то же время и начало всѣхъ прочихъ сложныхъ видовъ раздѣленія труда. У охотничьихъ племенъ, гдѣ мужчина проводитъ жизнь въ охотѣ за дичью, служащею для поддержанія жизни, и въ борьбѣ съ сосѣдними племенами, оспаривающими мѣсто охоты, родная хижина находится подъ присмотромъ жены, на обязанность которой выпадаетъ приготовленіе обѣда, забота объ одеждѣ и наблюденіе надъ дѣтьми. И жизнь номадовъ мало удаляется отъ этого примитивнаго раздѣленія труда, повторяющаго лишь въ сравнительно высшей формѣ раздѣленіе половыхъ функцій животныхъ.

Мужчинѣ принадлежитъ здѣсь забота о кровѣ, охрана мѣста ночлега, приготовленіе къ перекочевкѣ; на долю женщины выпадаетъ, на ряду съ доеніемъ коровъ, забота о пищѣ и одеждѣ, а также о подростающемъ поколѣніи. Вѣроятно, здѣсь же болѣе развитыя жизненныя потребности способствуютъ возникновенію раздѣленія труда и между мужскими членами кочевой орды. Приготовленіе шатра, устройство кибитки, изготовленіе оружія—все, это такія производства, при выполненіи которыхъ не всѣ одинаково искусны и привычны. Такимъ образомъ, работа плотника, тележника, оружейнаго мастера возникаетъ во время кочевой жизни. Но это еще не полное раздѣленіе труда. Еще нѣтъ такихъ людей, которые, посвящая себя извѣстному техническому производству, избавляются отъ всѣхъ другихъ дѣлъ своего племени, нѣтъ и такихъ, которые бы вовсе не умѣли ничего сдѣлать въ этомъ особомъ ремеслѣ.

Только осѣдлая жизнь земледѣльца даетъ тѣ условія, которыя

съ необходимостью приводятъ къ постепенному увеличенію раздѣленія опредѣленныхъ отраслей труда. Такихъ именно условій два: первое заключается въ томъ осложненіи жизненныхъ условій, которое происходитъ при новомъ переходѣ уже къ осѣдлой жизни, притомъ въ гораздо большей степени, нежели при переходѣ охотника въ номада; второе условіе заключается въ томъ возникновеніи различій положенія, которое стоитъ въ связи съ устройствомъ постояннаго жилища. Жизненныя условія осѣдлаго земледѣльца гораздо сложнѣе, такъ какъ здѣсь становится гораздо шире та предусмотрительная забота о будущемъ, которая легла въ основу обычая и правоваго строя, и значеніе которой теперь яснѣе входитъ въ сознаніе какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и общества. Охотникъ и номадъ охраняютъ свои хижины противъ временной опасности. Земледѣлецъ ищетъ домашняго очага и стремится навсегда упрочить за собой обладаніе имъ; его забота простирается въ этомъ случаѣ за предѣлы его собственной жизни на благополучіе будущихъ поколѣній. Такимъ образомъ, постройка жилища производится съ гораздо большимъ тщаніемъ, приготовленіе домашнихъ и земледѣльческихъ принадлежностей, разсчитанныхъ на болѣе продолжительную прочность, побуждаетъ къ болѣе солидному труду, а создаваемые для болѣе постояннаго обладанія предметы пробуждаютъ въ сравнительно высшей степени вкусъ къ ихъ искусственному украшенію. Но этотъ мотивъ къ болѣе полному раздѣленію труда оказался бы, можетъ быть, не достаточно сильнымъ, если бы къ нему не присоединилось одновременно вліяніе зарождающаго раздѣленія общественнаго положенія. У номадовъ этого еще нѣтъ. Единственное отличіе отъ другихъ имѣлъ вождь, который, какъ повелитель во время войны и въ особыхъ случаяхъ мирнаго времени, имѣлъ первый голосъ, сравнительно съ прочими соплеменниками, привычными къ оружію. Сословіе подчиненныхъ слугъ могло образоваться лишь тогда, когда, съ одной стороны обработка земли должна была доставлять пропитаніе уже очень большому количеству членовъ одного очага, съ другой, — когда она требуетъ очень большое количество силъ, нужныхъ для земледѣлія и для прочихъ возникающихъ съ осѣдлою жизнью работъ. Охотникъ и номадъ стремятся предохранить себя отъ всякаго увеличенія орды, препятствующаго свободному передвиженію и уменьшающаго скудное во время нужды пропитаніе; оттого жестокій характеръ покиданія дѣтей и стариковъ представляетъ у нихъ не рѣдкое явленіе. Захваченные на войнѣ или умерщвляются, или отпускаются на волю. Если по

какому-нибудь случаю ни то, ни другое не находитъ здѣсь себѣ мѣста, то весьма можетъ случиться (какъ это и бываетъ у сѣверо-американскихъ индѣйцевъ), что плѣнникъ принимается племенемъ въ качествѣ свободнаго человѣка. Только у земледѣльца могла возникнуть мысль заставить служить себѣ захваченныхъ на войнѣ людей. Такимъ образомъ, этотъ первый шагъ къ культурѣ сразу полагаетъ основаніе для величайшаго соціальнаго неравенства, какое только вообще возможно, неравенства между рабами и господами: рабъ, какъ собственность своего повелителя, принимаетъ на себя весь трудъ, который сколько-нибудь тяжелъ для послѣдняго. Это отношеніе, вначалѣ вообще тягостное для подчиненныхъ, постепенно смягчается привычкой совмѣстной жизни. Рабъ считается уже членомъ семьи; на мѣсто угнетенія выступаетъ уже то чувство благочестія, краснорѣчивымъ выразителемъ котораго являются образы Евмея и Евриклеи въ Одиссеѣ. Съ устраненіемъ въ большинствѣ случаевъ угнетающихъ отношеній, можетъ уже шире проявить свое вліяніе въ дѣлѣ развитія сословнаго раздѣленія и другой моментъ: онъ заключается въ различіи богатства, созданномъ на почвѣ земельнаго владѣнія и осѣдлой жизни. Послѣднее обстоятельство обусловливаетъ тотъ фактъ, что свободный, но бѣдный, и потому беззащитный, отдается подъ покровительство богатаго и сильнаго. За ту выгоду, которою онъ въ этомъ случаѣ пользуется, онъ принимаетъ на себя въ видѣ взаимной услуги извѣстныя обязанности: онъ несетъ на себѣ воинскую повинность, отдаетъ часть своего урожая, или исполняетъ извѣстныя личныя услуги. Когда въ борьбѣ за существованіе возникаетъ вскорѣ классъ свободныхъ, но совершенно лишившихся имущества, то нужда, наконецъ, заставляетъ нѣкоторыхъ изъ свободныхъ людей предложить свои услуги и для такого труда, который прежде выполнялся только рабами. Образуется классъ свободныхъ ремесленниковъ, которые строятъ и перестраиваютъ дома для владѣтелей земель, выдѣлываютъ оружіе, повозки, земледѣльческія орудія, приготовляютъ горшки и искусныя украшенія, а за это получаютъ пищу, одежду и жилье; сами же эти необходимыя удовлетворенія жизненныхъ потребностей, представлявшія въ то же время примитивную форму вознагражденія, оставались весьма долгое время внѣ сферы раздѣленія труда. Въ героическую эпоху, когда въ названныхъ выше занятіяхъ развилось уже раздѣленіе труда,—еще тканье и пряденіе, перемалываніе и печеніе хлѣба, приготовленіе пищи и шитье платья являются домашними занятіями женщинъ, для которыхъ раздѣленіе обще-

ственныхъ состояній проявляетъ свое дѣйствіе лишь въ томъ, что главная тяжесть этихъ работъ возлагается на рабынь и служанокъ. Хозяйка дома еще потому имѣетъ менѣе возможности употреблять свои силы на ежедневный трудъ, что должна заботиться о многочисленномъ потомствѣ; такъ какъ противоположность между этою ступенью культуры и предъидущею проявляется въ стремленіи къ обладанію большимъ количествомъ дѣтей, и къ окруженію себя многочисленною челядью.

Указанный ходъ развитія получаетъ существенныя уклоненія лишь въ томъ случаѣ, когда обработка земли достигается не продолжительною борьбою съ одинаково независимымъ сосѣднимъ племенемъ, постепенно принуждаемымъ войною къ рабскому труду, но когда племя покорителей (какъ это было въ древней Индіи) застаетъ первоначальное населеніе уже обработывающимъ землю и сразу заставляетъ его служить для своихъ цѣлей. Здѣсь къ раздѣленію общественныхъ состояній присоединяется еще рассовое различіе, которое тѣмъ труднѣе дѣлаетъ уравненіе враждебныхъ расовыхъ противоположностей, чѣмъ болѣе крѣпкую связь между собою образуютъ покоренные въ своей массѣ. Но если при этомъ смѣшеніе обѣихъ расъ не встрѣчаетъ себѣ препятствій, между расами возникаютъ промежуточныя ступени, укрѣпленію которыхъ содѣйствуетъ раздѣленіе труда, пользующееся этимъ племеннымъ различіемъ. Здѣсь лежитъ начало раздѣленія на касты, происхожденіе которыхъ изъ расовой борьбы оказываетъ продолжительное воздѣйствіе на совпаденіе извѣстныхъ должностей съ происхожденіемъ отъ того или другаго племени.

3) Формы отношеній.

а) Отношеніе къ труду.

Съ переходомъ труда отъ рабовъ на свободныхъ и полусвободныхъ развивается правильное отношеніе къ труду, и, какъ слѣдствія его, возникаютъ два фундамента экономической культуры, вознагражденіе и договоръ, которые оказываютъ глубокое вліяніе въ то же время и на образованіе общественныхъ формъ жизни. Рабъ, подобно рабочему животному, получаетъ свое пропитаніе не въ качествѣ платы, а въ качествѣ добровольнаго даянія господина. Вознагражденіе основывается уже на обоюдномъ соглашеніи, какъ первобытныя отношенія между главой охранителей и его свитой. Такимъ образомъ, это отношеніе свободныхъ лицъ другъ къ другу образуетъ новыя правовыя отношенія, отно-

шенія договора. Ибо та сдѣлка, которая относится къ личному выполненію труда и соотвѣтствующему выполненію за это какого-либо дѣйствія противной стороны, есть древнѣйшая форма заключенія договора. Иного рода сдѣлка, состоящая въ мѣнѣ вещей, предметовъ насущной необходимости или другихъ цѣнностей, предполагаетъ уже болѣе развитыя жизненныя условія. Примитивная же форма вознагражденія заключается въ удовлетвореніи необходимыхъ жизненныхъ потребностей. Она еще напоминаетъ намъ непосредственно о ступени, предшествующей вознагражденію, когда рабу за его трудъ давалось насущное содержаніе. Свободный работникъ, покидая домъ дающаго работу господина и пріобрѣтая собственное имущество, принужденъ обезпечить себя и въ нерабочіе дни. Отсюда высота платы опредѣляется уже не только необходимыми во время работы жизненными потребностями, но и ставится въ зависимость отъ многихъ факторовъ, каковы качество работы, трудность ея, большая или меньшая необходимость рабочихъ рукъ и т. д. Такимъ образомъ, здѣсь начинается та борьба интересовъ, въ которой получающій плату стремится какъ можно больше получить, а дающій ее стремится какъ можно меньше истратить. Впрочемъ, постоянное и исключительное господство этихъ мотивовъ ослабляется щедростью, состраданіемъ, расточительностію и нѣкоторыми другими внутренними побужденіями, могущими противодѣйствовать корыстолюбію. На качество всѣхъ этихъ мотивовъ оказываютъ значительное вліяніе измѣненія въ характерѣ вознагражденія.

Важнѣйшее изъ этихъ измѣненій состоитъ, во-первыхъ, въ томъ, что вознагражденіемъ начинаетъ служить, вмѣсто всѣхъ непосредственно потребляемыхъ необходимыхъ для жизни вещей, какая-нибудь одна вещь, отличающаяся свойствомъ легко обмѣниваться на всякую другую нужную вещь. Такимъ средствомъ мѣны для незначительныхъ работъ, обыкновенно, является зерновой хлѣбъ, который можетъ отмѣриваться въ какомъ угодно маломъ количествѣ; въ болѣе крупныхъ работахъ такую роль играетъ скотъ, который годенъ, какъ средство обмѣна, благодаря своей удобоподвижности. Опредѣленіе богатства и очень большихъ цѣнъ стадами скота остается еще и въ то время, когда уже стали извѣстны и другія орудія мѣны [1]). Такими орудіями представляются

---

[1]) Въ латинскомъ словѣ pecunia (деньги), происходящемъ отъ pecus еще непосредственно содержится воспоминаніе о скотѣ, какъ первоначальномъ средствѣ мѣны; также, вѣроятно, въ словѣ stipendium, въ связи съ stipula (сте-

преимущественно **благородные металлы**, когда явилась возможность доставать ихъ въ достаточномъ количествѣ. Ибо они соединяютъ въ себѣ преимущества обоихъ первоначальныхъ средствъ мѣны, зерноваго хлѣба и скота, удобную дѣлимость перваго и легкую подвижность весьма большихъ цѣнностей, какую доставляетъ второй.

Пока вознагражденіе заключается въ доставленіи предмета непосредственной жизненной нужды, до тѣхъ поръ нѣтъ побужденія, которое заставляло бы работающаго напрягать всѣ свои силы. И естественное орудіе мѣны въ этомъ отношеніи также еще не многое измѣняетъ: вѣдь, богатство, въ видѣ зерноваго хлѣба и стадъ скота, остается все же привиллегіей знатнаго, который далекъ отъ нужды работать за плату. Только благородные металлы пробуждаютъ болѣе дѣятельное стремленіе къ наживѣ. Такъ какъ они ни разрушаются, ни могутъ потребляться непосредственно, то съ ихъ помощью и работающій за плату ремесленникъ достигаетъ той заботливости о болѣе отдаленномъ будущемъ, которая до сихъ поръ составляла преимущество землевладѣльца. Такимъ образомъ, и здѣсь сходятся и хорошія, и дурныя слѣдствія. Въ самомъ дѣлѣ, рядомъ съ нравственнымъ ущербомъ, который ведутъ за собой неутомимая погоня за наживой и корыстолюбіе, питающееся денежнымъ барышемъ, стоитъ, какъ очевидный шагъ впередъ, возвышеніе личной способности къ труду, забота о будущемъ, полезная и для другихъ жизненныхъ интересовъ, и, наконецъ, самостоятельность индивидуума, возвышающаяся съ увеличеніемъ имущества.

Это развитіе орудій обмѣна оказываетъ свое обратное дѣйствіе и на раздѣленіе труда. Возвысившаяся такимъ путемъ **способность** къ пріобрѣтенію, связанная съ возрастающимъ **стремленіемъ** пріобрѣтать, заставляетъ постепенно работающаго примѣнять свои силы и къ такимъ производствамъ, которыя на предшествующихъ ступеняхъ выполнялись еще хозяйками и служанками домашнимъ образомъ. Стремленіе отдѣльнаго человѣка превзойти другого заставляетъ его далѣе ограничиваться какимъ-либо однимъ техническимъ производствомъ, которое притомъ, съ

бель), содержится воспоминаніе о зерновомъ хлѣбѣ, какъ средствѣ уплаты. Сюда могутъ относиться также и германскій обычай бросанія стебля (Halmwurfs) и римскій обычай примѣнять festuca къ освобожденію рабовъ. См. Pictet, «Origines indo-europ.», II, p. 425. Однако, возможно, что въ этихъ случаяхъ является лишь первоначальная общность корней, какъ это допускаетъ Curtius, Gr. Etym., 5 Aufl., S. 214.

увеличеніемъ рабочей силы, начинаетъ разработываться для вывоза. Гораздо позже этого явленія выступаетъ другое, отмѣчающее собой послѣдній шагъ, какой былъ сдѣланъ въ развитіи изъ труда заработной платы и въ тѣхъ измѣненіяхъ, которыя были произведены платой въ трудѣ: этотъ шагъ состоитъ въ томъ, что и такія дѣятельности, которыя отдѣльный человѣкъ выполняетъ не для отдѣльнаго лица, а для цѣлаго общества, стали разсматриваться съ точки зрѣнія труда. Въ этомъ случаѣ понятіе платы претерпѣло обратное развитіе, благодаря которому оно освобождается постепенно отъ того презрѣнія, которое долго было соединено съ нимъ отъ временъ его происхожденія. Во времена, возникновенія свободнаго труда изъ рабскаго, идея зависимости, связанная съ трудомъ за плату, заставляли, смотрѣть на такой трудъ, какъ на несовмѣстный съ достоинствомъ свободнаго человѣка. Понятно, что это представленіе объ унизительности повторяется каждый разъ съ особенною силой, когда какая-либо дѣятельность, бывшая прежде свободною, вступаетъ въ область оплачиваемаго труда. Такъ, греки считали недостойнымъ, что софисты обучали философіи за деньги. Еще позднѣе въ Римѣ считалось безчестнымъ брать плату за духовную дѣятельность или за общественные труды. Прежде всего, примѣръ греческихъ учителей постепенно расшаталъ древнее воззрѣніе, хотя оно въ своихъ послѣднихъ проявленіяхъ еще и у насъ не исчезло вполнѣ. Нѣкоторую опору указанному воззрѣнію даетъ мысль, что именно при духовныхъ занятіяхъ и публичной дѣятельности плата не представляетъ собой эквивалента по отношенію къ результату труда. Но это представленіе о значеніи платы, является «рудиментомъ [1]) еще отъ примитивныхъ временъ мѣноваго вознагражденія. Плата никогда не можетъ быть эквивалентомъ по отношенію къ продукту труда, она является лишь средствомъ удовлетворенія необходимыхъ для произведенія работы жизненныхъ потребностей [2]).

---

[1]) Рудиментомъ называется въ зоологіи какой-либо выродившійся органъ, остающійся, однако, въ зачаточномъ состояніи, напр., соски у мужчинъ и т. п.

[2]) Едва-ли нужно здѣсь упоминать о томъ, что понятія платы и труда принимаются здѣсь въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ обыкновенно ихъ употребляютъ въ политико-экономическихъ теоріяхъ. Именно народные экономисты вообще даютъ этимъ двумъ понятіямъ такое опредѣленіе, по которому первое обнимаетъ собой всевозможныя формы труда, второе—вознагражденіе за трудъ въ тѣсномъ смыслѣ, также, какъ и жалованье, гонораръ и т. д. Но въ основу дальнѣйшаго изложенія кладутъ уже понятіе только о матеріальномъ трудѣ и назначаемомъ за него вознагражденіи. Какъ извѣстно,

Такое пониманіе заключено въ той первоначальной формѣ договора рабочей платы, по которой плата состоитъ непосредственно изъ продуктовъ, удовлетворяющихъ жизненнымъ потребностямъ, и необходимыхъ свободному рабочему въ теченіи работы. Но съ другой стороны, эта примитивная форма вознагражденія въ то же время подходитъ къ точкѣ зрѣнія обмѣна. Въ самомъ дѣлѣ, за необходимую домашнюю утварь и пахатныя орудія, которыя рабочій изготовляетъ землевладѣльцу, тотъ платитъ ему средствами пропитанія. Такое вознагражденіе обмѣномъ основано на предположеніи объ эквивалентности платы и продуктовъ труда, но съ этимъ въ то же время связано неизбѣжно представленіе о равноцѣнности самой работы и вознагражденія. Гдѣ этого представленія нельзя допустить, тамъ, поэтому, принятіе вознагражденія чувствуется почти какъ нѣчто непристойное. Пѣвцу, который возвышаетъ пиршественное торжество чтеніемъ своихъ стиховъ, даютъ почетный подарокъ, но отнюдь не плату. Государственныя и общественныя должности считались почетными (т.-е. безплатными), чтобы ихъ могли занимать только знатные и богатые.

Совершилась огромная перемѣна, которая привела насъ отъ этого примитивнаго пониманія, считавшаго настоящею работой только тѣлесную, направленную на произведеніе необходимѣйшихъ жизненныхъ потребностей, къ нашему теперешнему воззрѣнію, которое одинаково смотритъ и на плату ремесленника, и на гонораръ поэта или писателя, и на жалованье чиновника, и, наконецъ, на самую роспись доходовъ правителя. Въ уклончивомъ названіи нѣкоторыхъ изъ этихъ формъ вознагражденія, какъ напримѣръ, словахъ: гонораръ, жалованье, еще ясно сохранилось воспоминаніе о первоначальномъ происхожденіи ихъ изъ подарка. Переворотъ во всѣхъ этихъ случаяхъ послѣдовалъ снизу вверхъ соотвѣтственно возникновенію вознагражденія за трудъ. Сперва давали жалованье низшему чиновнику, мѣстомъ котораго пренебрегалъ богатый искатель; сперва странствующій музыкантъ и стихоплетъ, слагающій стихи на извѣстные случаи, отдавали въ чужое распоряженіе свое искусство за условное вознагражденіе, а потомъ система жалованій и гонораровъ распространилась и на высшія ступени этихъ профессій. Передъ потребностью въ

понятіе «работникъ», въ подобномъ односторонне узкомъ смыслѣ, обычно въ современной публицистикѣ. Только въ новѣйшемъ представленіи сказывается я здѣсь переходъ къ болѣе свободному понятію. См. Hermann, Staatwirthschafliche Untersuchungen, 2 Aufl., S. 143, 460 ff. Schäffle, Bau und Leben des socialn körpers, III, S. 300.

вознагражденія у талантливаго бѣдняка, не могло долѣе устоять то раздѣленіе труда на высшій безвозмездный, и низшій вознаграждаемый трудъ, раздѣленіе, опиравшееся на раздѣленіе общественныхъ состояній. Ранѣе, высота вознагражденія въ одномъ и томъ же обществѣ колебалась неправильно, но въ среднемъ мало различалась у разныхъ лицъ; теперь же ея границы расширяются до того, что она обнимаетъ собою всѣ формы образа жизни, отъ богатой обстановки знатнѣйшаго сановника до скуднаго пропитанія поденьщика. Такъ какъ вознагражденіе не есть эквивалентъ работы, но удовлетвореніе нужныхъ для работы жизненныхъ потребностей, то и высота его соображается, прежде всего, съ суммой потребностей, а не съ цѣнностью, а тѣмъ болѣе не съ объемомъ работы. Начальникъ получаетъ больше жалованья, чѣмъ его писарь, трудъ ученаго оплачивается лучше, чѣмъ трудъ поденьщика, не потому, чтобы занятія первыхъ стоили сами по себѣ дороже, но потому, что они дѣлаютъ необходимымъ болѣе дорогой образъ жизни. Здѣсь подтверждается опять то правило, что достигнутыя цѣли не суть вмѣстѣ съ тѣмъ и побудительныя причины. Если-бы дана была задача, что необходимо соразмѣреніе платы съ потребностями жизни, вызванными свойствами работы, то для выполненія этой задачи потребовался бы сложный правительственный организмъ. Но результатъ такого уравнительнаго разсчета явился самъ собою изъ условій жизни. Въ самомъ дѣлѣ, высшая форма работы предполагаетъ болѣе долгую подготовку, продолжительное расходованіе болѣе дорогихъ вспомогательныхъ средствъ, а также и большихъ расходовъ на жизнь. Эти-то условія ведутъ за собою то, что достиженіе права на высшую форму работы рѣже, и потому его болѣе домогаются, и что только надежда на образъ жизни, который вознаградитъ издержки, сдѣланныя для достиженія требуемой правоспособности, возбуждаетъ стремленіе къ соревнованію. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что равновѣсіе между дѣятельностью и потребностью, такимъ образомъ, не вполнѣ достигается. Именно высшія-то формы труда часто оцѣниваются гораздо менѣе по внутренней цѣнности труда, чѣмъ по взглядамъ данной минуты на пользу, по условіямъ вкуса и моды, по мимолетнымъ предразсудкамъ толпы. И не смотря на это, одно уже такое самоурегулированіе мотива выдвинуло впередъ нѣкоторую самостоятельную оцѣнку, которая уже проявила себя на дѣлѣ въ многочисленныхъ уравновѣшивающихъ поправкахъ, вступившихъ въ жизнь именно подъ защитой государства, и прежде всего, въ пуб-

личныхъ формахъ труда. Уже считается дурнымъ обыкновеніемъ, если государство, при опредѣленіи жалованья чиновникамъ, принимаетъ во вниманіе спросъ и предложеніе, а не руководится самостоятельными соображеніями о стоимости образа жизни, обусловленнаго должностью. Для человѣка, умѣющаго прозирать въ будущее, заключая о немъ по прошедшему, не можетъ быть сомнѣнія, что введеніе такого взгляда и въ частныя отношенія вознагражденія труда, можетъ быть, только вопросъ времени. Въ самомъ дѣлѣ, здѣсь, какъ и вездѣ, задача государства не можетъ ограничиваться только тѣмъ, что оно само поступаетъ справедливо; оно должно, прежде всѣхъ, заботиться о томъ, чтобы ни одному изъ живущихъ подъ его защитой, не было причинено никакой несправедливости.

Этическія слѣдствія этого развитія имѣютъ чрезвычайную важность. Изъ средства, которое силы бѣдняка или побѣжденнаго заставляло служить потребностямъ сильнаго, вознагражденіе сдѣлалось зародышемъ того распредѣленія богатствъ, которое стремится обезпечить каждому образъ жизни, соотвѣтствующій роду его работы. Обобщеніе принципа вознагражденія, облагородивъ вознагражденіе, облагородило и самый трудъ, и устранивъ, такимъ образомъ, границы между свободнымъ, не работающимъ господиномъ и зависимымъ работникомъ, сдѣлалось однимъ изъ могущественнѣйшихъ орудій совершенствованія человѣческаго рода. Конечно, это равенство даже въ самомъ идеальномъ человѣческомъ обществѣ можетъ стать лишь равенствомъ внѣшнихъ условій, существующихъ для каждаго въ удовлетвореніи стремленій къ соревнованію въ работѣ и вознагражденіи. Различная высота выполненія работы и соотвѣтственная ей оцѣнка труда, всегда сохраняетъ свое значеніе. Конечно, настоящее уравненіе внѣшнихъ условій для стремленій къ соревнованію остается пока лишь цѣлью, къ которой человѣческое общество приблизится развѣ только въ безконечномъ прогрессѣ, но никогда не будетъ въ состояніи его достичь совершенно. Возрастающая забота о будущемъ, которая тѣсно соединена съ развитіемъ болѣе совершенныхъ формъ заработка, необходимо дѣлаетъ то, что вознагражденіе служитъ уже не только непосредственному устройству жизненнаго обихода, но часть его превращается въ основной фондъ для обезпеченія будущности работника и его потомковъ. Такимъ образомъ, съ образованіемъ капитала возникаетъ упорно возобновляющійся источникъ первоначальныхъ различій въ богатствѣ, которое дѣлаетъ для однихъ болѣе легкимъ, для другихъ болѣе

тяжелымъ созданіе себѣ новыхъ орудій труда и заработка, это уже даетъ возможность небольшому меньшинству жить праздно на запасенный трудъ предъидущихъ поколѣній, или, при помощи этаго запасеннаго труда, жить работой своихъ ближнихъ. Законопатить при помощи власти этотъ источникъ не заслуженнаго самимъ человѣкомъ, однако, и не составляющаго его вину, неравенства, значило бы нанести самый тяжелый ущербъ личной свободѣ и повредить одну изъ дѣятельнѣйшихъ пружинъ человѣческой дѣятельности.

Чѣмъ свободнѣе и быстрѣе бѣгутъ волны соціальныхъ отношеній, тѣмъ дѣйствительнѣе вліяніе того поправляющаго саморегулированія, которое постепенно устраняетъ нецѣлесообразные результаты. Тѣлесное и духовное неравенство людей будетъ постоянно приносить различіе въ цѣнность работъ, а это будетъ отражаться на индивидуальной жизни. Но чѣмъ скорѣе волны соціальныхъ отношеній поднимаютъ и опускаютъ отдѣльную личность, соразмѣрно силѣ, которую она дѣйствительно проявляетъ сама, тѣмъ короче будетъ эта благосклонность внѣшнихъ жизненныхъ условій, которая можетъ быть и продолжительною, если она достигнута дѣйствительнымъ достоинствамъ труда, но которая тотчасъ утратитъ свою силу, если этого условія нѣтъ. Счастіе есть факторъ, который не позволяетъ устранить себя изъ человѣческой жизни. Если бы оно было устранено, какъ богатство, оно осталось бы въ тѣхъ естественныхъ способностяхъ, которыя стремятся постоянно вновь и вновь производить различіе въ богатствахъ. Желать уничтожить это стремленіе къ соревнованію индивидуальныхъ способностей, которое не можетъ существовать безъ поощренія внѣшними послѣдствіями—это значило бы отнять у жизни часть ея самаго лучшаго содержанія. Конечно, сами эти внѣшнія послѣдствія не имѣютъ никакой нравственной цѣны. Но, какъ для человѣка нѣтъ истины мышленія и нѣтъ эстетическаго наслажденія, которое не было бы связано съ матеріаломъ чувственныхъ представленій, такъ и осуществленіе нравственнаго начала связано съ мотивомъ, который первоначально не принадлежитъ къ роду нравственныхъ. Результатъ какого-либо дѣйствія всегда больше, чѣмъ мотивъ, а потому результатъ постепенно самъ становится мотивомъ. Чтобы изъ стремленія къ соревнованію могли исчезнуть эгоистическія побужденія, необходимо, чтобы вообще возникло стремленіе къ соревнованію, а для этого точно также нужны эгоистическія пружины.

Въ то время, какъ работа вынужденнаго рабскаго труда впер-

вые стала выработанною ловкостью свободнаго ремесленника и отсюда постепенно возвысилась и расширила свой кругъ, пока, наконецъ, не охватила и тотъ родъ полезной дѣятельности, который посвященной частнымъ или общественнымъ интересамъ,—въ это время не только увеличилась средняя цѣнность труда, но облагородилась самая презираемая работа, употребляемая на борьбу за ежедневную нужду; при этомъ она присоединилась, какъ членъ, къ могучему союзу дѣйствующихъ силъ, въ которомъ осуществляется въ формѣ работы не только то, что необходимо въ борьбѣ за существованіе, но все, что человѣкъ можетъ и долженъ совершать, всѣ стремленія, какъ къ идеальнымъ, такъ и къ чувственнымъ благамъ. Черезъ это впервые возникло уваженіе къ труду, которое, будучи вполнѣ независимо отъ характера самихъ произведеній, оцѣниваетъ трудъ исключительно по тому отношенію, въ какомъ находится исполненное дѣйствіе къ принятой обязанности. Но это общепринятое нравственное мѣрило уваженія человѣческихъ дѣятельностей стремится, мало по малу, осуществить въ практической дѣйствительности идею нравственнаго равенства людей, независимаго отъ внѣшнихъ условій ихъ жизни,—идею, которая выросла впервые на религіозной почвѣ.

Но не только низшія формы труда облагораживаются путемъ распространенія работы на всю область жизни, причемъ эти нисшія формы проникаются тѣми же мыслями объ исполненіи долга этимъ служеніемъ жизни,—нѣтъ, и надъ высшими формами эта мысль проходитъ впервые послѣ того, какъ они подводятся подъ общее понятіе труда.

Герой древней героической эпохи смотритъ на борьбу, какъ на пріятное упражненіе своихъ силъ; поэтому, при этомъ весьма нерѣдко случается, что изъ простого каприза онъ попадаетъ въ опасность, рискуя жизнью. Глава патріархальнаго государства считалъ еще почти религіозною заповѣдью передать сыну въ сохранности или, по возможности, съ новыми пріобрѣтеніями унаслѣдованное имъ владѣніе землей и людьми. Но мысль объ обязанности или долгѣ, которая проглядываетъ въ этомъ взглядѣ на богатство, вначалѣ мелькаетъ ему въ неясныхъ очертаніяхъ. Точность въ исполненіи своей обязанности дремлетъ здѣсь еще, какъ зародышъ, облеченный въ личное чувство любви къ родинѣ и роду. Только когда обычай достигъ такого развитія, что возвысилъ трудъ на степень свободной дѣятельности и затѣмъ перенесъ полезную дѣятельность во всѣ сферы жизни, только тогда идея нравственнаго союза, въ которомъ дѣятельность и вѣрность сво-

имъ обязанностямъ составляютъ условіе жизни, сдѣлалась основой для всѣхъ областей жизни.

Когда высшія формы человѣческой дѣятельности являются уже не въ формѣ просто пріятнаго упражненія тѣлесныхъ и духовныхъ силъ, а, подобно низшему труду, въ формѣ строгаго выполненія обязанностей, они все-таки не перестаютъ возбуждать того пріятнаго чувства, которое до этого само влекло къ нимъ. Однако, они не только въ себѣ продолжаютъ сохранять это пріятное воздѣйствіе, но сообщаютъ его въ извѣстной мѣрѣ и низшимъ формамъ труда, такъ что и въ послѣднихъ на мѣсто принужденія выступаетъ свободная дѣятельность силъ. Это пріятное воздѣйствіе, которое, обращая трудъ въ удовольствіе, превращаетъ и принужденіе въ прямое влеченіе, служитъ въ то же время поводомъ къ возникновенію новой формы дѣятельности человѣческихъ силъ, а именно: игръ.

b) Игры.

Игра—это дитя труда. Нѣтъ ни одной игры, которая не имѣла бы себѣ прототипа въ одной изъ формъ серьезнаго труда, всегда предшествующаго ей и по времени, и по самому существу. Необходимость существованія вынуждаетъ человѣка къ труду. А въ немъ онъ постепенно научается цѣнить дѣятельность своихъ силъ, какъ источникъ наслажденія. Такимъ образомъ, не только самъ трудъ является предметомъ свободнаго избиранія, но и то удовольствіе, которое онъ доставляетъ, влечетъ къ такому свободному повторенію этого труда, при которомъ были бы ослаблены его трудности и опасности, а оставалось бы, по возможности, одно только чистое наслажденіе, причемъ оно еще усиливалось бы преднамѣренно легкой и быстрой смѣной дѣятельностей. Игра устраняетъ при этомъ полезную цѣль труда и, слѣдовательно, дѣлаетъ цѣлью этотъ самый пріятный результатъ, сопровождающій трудъ. Дальнѣйшимъ слѣдствіемъ этого являются, полныя фантазіи, передѣлки, всецѣло проникнутыя этою новою цѣлью главнѣйшимъ средствомъ для которой служитъ возвышеніе чувствованій (аффектовъ) удовольствія путемъ быстрѣйшей смѣны ихъ.

Изначала въ человѣческомъ трудѣ одна составная его часть прежде всего, по самой природѣ своей, возбуждаетъ стремленіе къ повторенію ея въ формѣ игръ: она заключается въ тѣхъ элементахъ культа (религіозныхъ обрядовъ), которые прежде другихъ вступаютъ въ связь съ различными иными занятіями и вскорѣ потомъ становятся самостоятельными обязатель-

ными дѣятельностями. Когда культъ своимъ стремленіемъ къ украшенію, съ которымъ онъ тѣсно связанъ, пробуждаетъ эстетическое чувство, онъ становится источникомъ того наслажденія, которое само собой побуждаетъ къ повторенію извѣстныхъ дѣйствій въ формѣ игры. Отсюда возникаетъ первый классъ игръ, который мы можемъ назвать играми культа, принимая во вниманіе происхожденіе ихъ. Это, безъ сомнѣнія, самыя древнія формы игръ и потому онѣ испытали самыя существенныя измѣненія. Въ силу послѣдняго обстоятельства въ нихъ не только остаются большею частью совершенно не узнаваемыми элементы культа, но и самая игра, зачастую выродившаяся, утрачиваетъ свою первоначальную цѣль. Сюда принадлежатъ, прежде всего, игры въ счастіе. Бросаніе жребія еще и доселѣ сохранило ясные слѣды своего религіознаго значенія, особенно въ народныхъ суевѣріяхъ. Жадно стремясь поднять завѣсу будущаго, человѣкъ вѣритъ, что онъ получаетъ божественное предсказаніе въ вынутомъ имъ жребіи или въ выброшенныхъ игральныхъ костяхъ: онъ увѣренъ, что боги, которые заправляютъ всѣмъ, водятъ и его руку при вынутіи жребія или при бросаніи игральныхъ костей. Когда же стушевывается религіозное представленіе, тогда, на мѣсто руководительства боговъ выступаетъ случай: удовольствіе перехода отъ надежды къ результату обращаетъ стремленіе узнать судьбу въ пріятное препровожденіе времени, къ которому впослѣдствіи примѣшивается уже корысть.

Другую форму указанныхъ игръ культа можно назвать церемоніальными играми, опять-таки принимая во вниманіе ихъ происхожденіе. Онѣ представляютъ собой обращеніе религіозныхъ церемоній въ свѣтскія формы путемъ игръ, таковы: пляска, маршъ и многочисленныя игры юношества. Здѣсь удовольствіе, какое получается отъ мѣрнаго, согласнаго ритмическаго движенія, особенно, если оно сопровождается еще пѣніемъ или музыкой, является самымъ существеннымъ факторомъ пріятнаго дѣйствія. Конечно, здѣсь настолько ярко выступаетъ удовольствіе отъ пляски, пѣнія и музыки и настолько рано пробуждается стремленіе при помощи этихъ послѣднихъ дать всѣмъ сокровеннѣйшимъ движеніямъ души, то усиливающееся, то ослабѣвающее выраженіе, что едва-ли въ опытѣ можно найти тотъ пунктъ, гдѣ начинаетъ выступать свѣтскій характеръ этихъ игръ. Между тѣмъ, смотря по общему ходу развитія чувства изящнаго, такое начало должно быть несомнѣнно.

Второй важный классъ игръ представляютъ собой игры

труда. Онѣ служатъ повторенiемъ, въ формѣ игры, человѣческаго труда. Здѣсь отдается предпочтенiе не тѣмъ дѣятельностямъ, которыя служатъ удовлетворенiю насущныхъ потребностей, но тѣмъ, при помощи которыхъ человѣкъ старается обезпечить прiобрѣтенное имущество противъ враждебнаго соперничества. Всесторонняя дѣятельность силъ, требуемая войной, и тѣ формы, какiя она создаетъ, уже съ незапамятныхъ временъ обратили борьбу въ настоящiя игры; на ряду съ своимъ мирнымъ портретомъ, охотой, эти игры имѣютъ значенiе не труда, а прiятнаго упражненiя, которое составляло преимущество свободныхъ передъ трудящимися рабами. Отсюда несомнѣнно и игра въ борьбу почти также древня, какъ и самая борьба. Герои героическаго времени забавлялись борьбой, когда затихала настоящая борьба. Эти тѣлесныя состязанiя составляли содержанiе нацiональныхъ праздниковъ и были самымъ главнымъ праздничнымъ украшенiемъ на всѣхъ важныхъ торжествахъ по поводу чествованiя какого-нибудь событiя, преимущественно при погребенiи царей и героевъ. Особенное наслажденiе, выпадающее на долю счастливаго борца, способствовало возникновенiю (наряду съ собственно игрой въ борьбу, которая иногда не далеко уходитъ отъ кровавой расправы) еще разнаго рода подражанiй этой игрѣ, являвшихся въ болѣе слабыхъ формахъ: таковы гимнастическiя игры, въ которыхъ, изъ суммы сопровождающихъ борьбу моментовъ, берется только одно тѣлесное движенiе и дѣлается предметомъ соревнованiя въ формѣ игры. Съ другой стороны, сюда принадлежатъ, изобрѣтенныя еще въ древнiя времена, игры въ кегли и въ шахматы, при которыхъ камни или деревянныя фигуры бросаются или передвигаются по извѣстнымъ военнымъ правиламъ. Остроумiе-ли, или простой случай управляли здѣсь результатомъ игры? Но здѣсь есть такiе моменты, которымъ обязана и дѣйствительная война, наряду съ состязанiемъ въ тѣлесной силѣ и ловкости, своими прiемами, столь родственными игрѣ [1]).

И низшiя формы труда, которыя постепенно начинаютъ цѣниться, выступаютъ теперь въ новомъ освѣщенiи, благодаря тому

---

[1]) Извѣстно изъ Одиссеи, что уже женихи Пенелопы проводили время въ извѣстнаго рода шахматной игрѣ. Древнiе толкователи утверждали, что эта игра представляетъ собой настоящую борьбу жениховъ изъ-за Пенелопы, но это, по мнѣнiю новѣйшихъ интерпретаторовъ Гомера, лишь произвольный вымыселъ. Какъ бы тамъ ни было, мы должны все-таки принять, что здѣсь точно замѣчается общiй характеръ игры, какъ игры въ борьбу.

обстоятельству, что игра расширяетъ сферу своего господства въ направленіи, прямо противоположномъ труду. Между тѣмъ, какъ трудъ переходитъ изъ области отправленій, посвященныхъ борьбѣ за насущныя потребности, въ сферу высшей и свободной дѣятельности, игра, наоборотъ, начиная отъ этой свободной, сродной ей дѣятельности, постепенно спускается въ низшую сферу жизни;—очевидное указаніе на то, что теперь уже и въ менѣе высокихъ формахъ дѣятельности съ трудомъ бываетъ связано также и удовольствіе. Стремленіе въ самыхъ разнообразныхъ дѣятельностяхъ къ развлеченію сильнѣе всего укрѣпляется въ играхъ дѣтей. Ребенокъ повторяетъ въ игрѣ то, что ему самому когда-либо придется дѣлать въ будущемъ, или то, что онъ видитъ у другихъ. Такъ, уже играючи, онъ научается удовольствію труда. Здѣсь представляется случай къ обнаруженію наклонностей и способностей и къ облегченію выбора будущаго призванія, — польза тѣмъ болѣе существенная, чѣмъ большее значеніе, рядомъ съ наслѣдственною передачей, пріобрѣтаетъ собственное дарованіе. Поэтому-то игры юношества не представляютъ собой празднаго препровожденія времени, но принадлежатъ къ важнѣйшимъ средствамъ воспитанія, при выборѣ и перемѣнѣ которыхъ въ основѣ должна лежать цѣль гармоническаго развитія тѣла и духа.

Этотъ родъ игръ, который состоитъ въ повтореніи въ формѣ игры серьезнаго жизненнаго содержанія, не теряетъ своего значенія и въ томъ случаѣ, когда уже минуетъ настоящее время забавъ, время юности. Онъ измѣняетъ только свою форму сообразно съ измѣняющимися потребностями: тѣлесное упражненіе для болѣе зрѣлаго возраста уже не имѣетъ значенія; и при духовномъ упражненіи вліяніе на интеллектуальныя способности здѣсь отступаетъ на второй планъ. Тѣмъ болѣе человѣкъ, находящійся въ серьезной борьбѣ съ жизнью чувствуетъ въ себѣ потребность возвыситься духомъ надъ ничтожествомъ будничнаго существованія и закалить свой характеръ противъ вліяній, могущихъ препятствовать ему въ радостномъ исполненіи своихъ трудовыхъ обязанностей. Та сфера жизни, которая всецѣло выполняетъ эту задачу, есть искусство. Уже древніе убѣдились, что наслажденіе своимъ произведеніемъ столь же неотъемлемо присуще зрѣлому духу и потому должно быть также всеобще, какъ и игра для дитяти. Это понятіе утратилось у насъ подъ вліяніемъ того воззрѣнія на жизнь, которое видитъ въ трудѣ одну тяжелую борьбу. Тысячи, въ силу нужды, лишены возможности

возвыситься при помощи искусства, тысячи добровольно отказываются отъ этого. Нужно надѣяться, что будетъ иначе и что въ общественной жизни завоюютъ себѣ прежнее положеніе особенно тѣ искусства, которыя самымъ непосредственнымъ образомъ удовлетворяютъ стремленію наглядно и точно представить повтореніемъ въ игрѣ серьезное жизненное содержаніе, именно драматическое искусство. Даже самое словоупотребленіе (игра на сценѣ) придаетъ драматическому искусству значеніе игры. Дѣйствительно, въ немъ болѣе, чѣмъ въ другихъ искусствахъ предметъ сроденъ съ повтореніемъ въ формѣ игры дѣйствительной жизни, а потому родственъ съ дѣтскою игрой. Но, благодаря тому, что драма искусственно связываетъ въ одно цѣлое самые существенные моменты жизненнаго содержанія, она является нравственнымъ воспитательнымъ средствомъ, которое можетъ дѣйствовать облагороживающимъ образомъ на понятіе о дѣйствительныхъ жизненныхъ задачахъ.

Это сходство до такой степени полно, что и въ области изображенія жизни путемъ искусства, съ теченіемъ времени, произошелъ переходъ, соотвѣтствующій распространенію игры на различныя сферы жизни. И искусство началось на высотѣ жизни: сначала только въ чествованіи дѣяній героевъ и царей, въ изображеніи трагической кончины могущественныхъ царскихъ родоначальниковъ видѣло оно предметы, которые были достойны вниманія и возвышали духъ надъ ежедневными житейскими нуждами. Но когда античная культура достигла своей высшей точки и развила въ знатнѣйшихъ классахъ общества пресыщеніе излишкомъ наслажденія жизнью, тогда искусство спустилось въ низшій кругъ жизни, незатронутый роскошью высшихъ сословій. Но идиллическая поэзія, которая обязана своимъ происхожденіемъ этой потребности, по большей части такъ удалилась отъ условій дѣйствительности, что могла во многихъ случаяхъ имѣть значеніе лишь идеализированной дѣйствительности. Только новое время постепенно распространило лучи поэтическаго творчества на всѣ сферы жизни. Въ каждой формѣ серьезнаго выполненія обязанности новое искусство умѣетъ найдти нравственно-эстетическое содержаніе и такимъ путемъ, съ своей стороны, само содѣйствуетъ распространенію и упроченію вліянія видоизмѣненнаго взгляда на трудъ. Ибо искусственное изображеніе жизненныхъ задачъ несравненно болѣе практической оцѣнки ихъ способно пробудить участіе къ содержанію чужой жизни и вызвать уваженіе къ человѣческому труду, самому по себѣ. Въ особенности же это расши-

реніе задачъ, одинаково свойственное всѣмъ областямъ искусства, сознательно и нерѣдко съ указаніемъ на нравственныя цѣли, сказалось въ поэтическихъ произведеніяхъ [1]).

Здѣсь завершается то развитіе, которое началось еще въ миѳическій періодъ. Прежде всего, эстетическое чувство сказалось въ украшеніи изображеній боговъ, въ церемоніяхъ культа, сопровождавшихся пляской и пѣніемъ. Такимъ образомъ, все искусство имѣетъ религіозное происхожденіе. Но постепенно оно стало принимать въ себя всякое жизненное содержаніе, и, такимъ образомъ, жизненный трудъ человѣка, въ особенности, въ его разнообразнѣйшихъ видахъ, сталъ предметомъ важнѣйшихъ искусствъ, каковы эпическія и драматическія произведенія, а также нѣкоторыя формы изобразительныхъ искусствъ. Благодаря такому переходу, искусство и стало картиной изображаемой имъ жизни; такимъ образомъ, украшеніе жизни и углубленіе нравственныхъ задачъ ея, какъ учитъ насъ исторія нравовъ, повсюду вышло изъ религіозныхъ представленій и отправленій культа.

C) Благонравное (приличное) поведеніе: личное поведеніе.

Выраженія «благонравный» и «нравственный», которыя въ языкѣ такъ близко соприкасаются между собой, по своему значенію относятся другъ къ другу приблизительно такъ же, какъ «внѣшнее» къ «внутреннему», одежда къ человѣку. Благонравно (прилично) то, что сообразно съ нравомъ (обычаемъ) нравственно же то, что соотвѣтствуетъ обязательнымъ для всѣхъ нравственнымъ нормамъ. Подъ благонравнымъ поведеніемъ мы понимаемъ, такимъ образомъ, преимущественно родъ индивидуальной жизни, согласный съ предписаніями обычая (нравовъ); онъ ежедневно выражается отчасти въ отношеніи отдѣльнаго человѣка къ внѣшнимъ случаямъ и жизненнымъ обстоятельствамъ, отчасти въ обращеніи его съ другими при столкновеніи съ ними. Въ этомъ дальнѣйшемъ смыслѣ всякая соотвѣтствующая этому форма обращенія является составною частію благонравнаго поведенія; поэтому, послѣднее можетъ быть вообще раздѣлено на личный образъ жизни и на поведеніе по отношенію къ другимъ.

Нигдѣ вліяніе культуры на отдѣльнаго человѣка не отражается

[1]) Здѣсь мы укажемъ только на ту мотивировку, какую Дидро далъ своей (мѣщанской) драмѣ «Le fils naturel», а также на еще болѣе близкій намъ примѣръ Густава Фрейтага, который, въ своемъ первомъ романѣ: «Soll und haben» ясно поставилъ своей задачею: «показать германскій народъ въ его трудѣ».

такъ ярко, какъ въ поведенiи человѣка при различныхъ жизненныхъ превратностяхъ. Горе и радость, и всѣ прочiя душевныя движенiя первобытный человѣкъ обнаруживаетъ непроизвольно, несдержанно. Герои Гомера выражали свою боль громкимъ жалобнымъ воплемъ, и сами трагики аттическаго перiода старались возбудить въ зрителяхъ сочувствiе къ своимъ героямъ раздирающими криками. Однако, и въ это время начало уже оказывать свое дѣйствiе на личное поведенiе то основное положенiе, что во всемъ нужно наблюдать мѣру [1]. Но у римлянъ уже несравненно большее значенiе, какъ замѣтилъ еще Лессингъ въ «Лаокоонѣ», прiобрѣла заповѣдь о сохраненiи человѣческаго достоинства одинаково стойкимъ поведенiемъ во всѣхъ превратностяхъ жизни и въ особенности о перенесенiи страданiя. Поэтому, основное правило личнаго поведенiя прiобрѣло здѣсь тотъ отрицательный характеръ, который присущъ ему еще и теперь. Избѣгать всего, что можетъ слишкомъ сильно возбудить вниманiе или чувства другихъ, и потому выказывать и въ счастливыхъ, и въ несчастныхъ обстоятельствахъ постоянное спокойствiе, подавлять и радость, и страданiе, и сдерживать страсти,—вотъ правило, исполнять которое отъ насъ требуетъ обычай. Онъ требуетъ не апатичнаго равнодушiя, которое считали бы противуестественнымъ, но такого сдерживанiя аффектовъ, котораго было бы вполнѣ достаточно, чтобы не сомнѣваться въ естественности чувства и, однако, отстранять отъ другаго то непрiятное впечатлѣнiе, которое можетъ нарушить спокойствiе его внутренняго мiра. Отъ этого же исходнаго пункта понятiе приличнаго поведенiя получаетъ уже дальнѣйшее распространенiе. Не только неосторожныя слова или несдерживаемые аффекты могутъ повредить намъ, но, благодаря господствующему обычаю, все то, что противорѣчитъ обычному въ данномъ мѣстѣ поведенiю. Поэтому, въ дальнѣйшемъ смыслѣ, приличное поведенiе исключаетъ все не только дѣйствительно, но и формально непристойное, что само по себѣ не могло бы повредить намъ, но, вслѣдствiе противорѣчiя принятому въ обществѣ поведенiю, обращаетъ своею эксцентричностью на себя вниманiе. Кто одѣвается совершенно не такъ, какъ его современники или люди одного съ нимъ класса, кто беретъ съ тарелки рукой, вмѣсто вилки, считается у насъ столь же невоспитаннымъ, какъ и тотъ,

---

[1] Подтвержденiе этого см. у L. Schmidt'a, «Ethik der Griechen», II, S. 418 ff. о тѣхъ же особенностяхъ въ гомеровское время см. Buchholz a. a. O. III, S. 344 ff.

кто громко смѣется надъ случайною неловкостью сосѣда или надоѣдливо говоритъ только объ одномъ себѣ.

d) Формы обращенія: поклонъ.

Хотя личное поведеніе вездѣ опредѣляется отношеніемъ къ другимъ, все-таки есть и чисто индивидуальнаго рода явленія, въ которыхъ обнаруживается это поведеніе. Страданіе и радость можно испытывать также въ уединеніи; но эти аффекты обнаруживаются здѣсь по большей части иначе, нежели въ обществѣ, такъ какъ на нихъ уже не обращается вниманія. Поэтому тутъ существенно различаются такія формы приличнаго поведенія, которыя обнаруживаются въ отношеніяхъ къ ближнимъ, и такія, которыя стоятъ внѣ этихъ отношеній. Въ личномъ способѣ держать себя отношеніе къ другимъ бываетъ косвенное, въ формахъ же обращенія это отношеніе къ другимъ всегда прямое: мотивъ его заключается въ томъ, чтобы дать соотвѣтственное выраженіе внѣшнимъ отношеніямъ. Между этими явленіями, которыя могутъ, смотря по обстоятельствамъ, весьма легко измѣняться, особенно важны тѣ, при помощи которыхъ человѣкъ выражаетъ ближнему свое уваженіе, свое благожеланіе и свою дружбу.

Самая общая форма выраженія этихъ чувствъ есть привѣтствіе Его основное значеніе, сказывающееся и въ самыхъ высшихъ, и въ самыхъ простѣйшихъ формахъ привѣтствія, есть уваженіе къ ближнему, но съ нимъ могутъ связываться и различныя побочныя представленія: дружба, доброжелательство, снисходительное отношеніе, покорность. Очевидно, что самая обычная теперь составная часть привѣтствіе, наклоненіе головы (Verneigung), не можетъ быть достаточно объяснено тѣмъ чувствомъ, которое въ настоящее время сопровождаетъ это выраженіе уваженія. Поэтому, и здѣсь нужно возвратиться къ вѣроятному происхожденію обычая. Съ этой генетической точки зрѣнія стараются доказать, что поклонъ есть древняя форма выраженія мирныхъ отношеній. Можно-де предполагать, что въ древнее время, когда попадающійся на встрѣчу чужеземецъ могъ легко оказаться врагомъ, опаснымъ для жизни, люди, встрѣчающіеся случайно, давали знать другъ другу жестами о своемъ мирномъ намѣреніи. Такъ, удареніе по рукамъ должно было обозначать невооруженность правой руки, обнаженіе головы собственную беззащитность; и на другія различныя формы привѣтствія нужно смотрѣть, какъ на сродные этимъ символы, каковы: у китайцевъ обычай поднимать кверху руки, у привер-.

женцевъ ислама—скрещиваніе рукъ на груди, наконецъ, еще и нынѣ нерѣдко встрѣчающееся на востокѣ и въ африканскихъ деспотическихъ странахъ паденіе на землю низшихъ передъ знатными. Всѣ эти формы привѣтствія имѣютъ между собой то общее, что они отнимаютъ у привѣтствующаго возможность самозащиты или нападенія на другаго [1]).

И здѣсь также нужно замѣтить, что фактическій результатъ дѣйствія не совпадаетъ непремѣнно съ его дѣйствительною цѣлью и даже въ исторіи обычая они очень рѣдко совпадали. Это естественно не исключаетъ того, чтобы результаты, которые болѣе или менѣе постоянно слѣдовали за извѣстнымъ поступкомъ, впослѣдствіи, въ силу обстоятельствъ, не могли быть возведены на степень мотивовъ этого поступка, это могло произойти и въ данномъ случаѣ, но здѣсь, несомнѣнно, дѣло идетъ лишь объ одномъ изъ разнообразныхъ развѣтвленій, къ которымъ способенъ такой примитивный обычай. Прекрасно дѣлаютъ, когда въ вопросахъ исторіи нравовъ прежде всего отыскиваютъ основныя побужденія, которыя могли быть двигателями для примитивнаго состоянія культуры. Однако, когда, какъ въ настоящемъ случаѣ, не можетъ быть приведено прямого историческаго доказательства, то изъ совпаденія единичнаго результата съ предполагаемымъ мотивомъ дѣлаютъ общее заключеніе, что и всѣ прочія явленія указываютъ на тотъ же самый мотивъ. Но не трудно, по моему мнѣнію, доказать, что для вышеизложеннаго взгляда на привѣтствія это никакимъ образомъ не окажется вѣрнымъ.

И прежде всего,—существуетъ такая форма привѣтствія, несомнѣнно принадлежащая очень глубокой древности,—которая вполнѣ исключаетъ выше сказанное объясненіе. Мы говоримъ о поклонахъ человѣка передъ божествомъ или его изображеніемъ: положеніе молящагося совершенно напоминаетъ положеніе кланяющагося; но только при этомъ обычное изъявленіе уваженія усиливается до выраженія глубочайшаго почитанія и покорности. То же мы видимъ и въ тѣхъ формахъ поклона, въ которыхъ одинъ человѣкъ изъявляетъ покорность другому, но гдѣ также мысль объ увѣреніи въ мирныхъ намѣреніяхъ такъ далека, какъ только возможно: такъ, напримѣръ, когда на востокѣ подданный падаетъ ницъ передъ своимъ владыкой, или, если, какъ это прежде было въ Греціи, преслѣдуемый чужеземецъ, прося защиты, обнимаетъ колѣни радушнаго хозяина, который его принялъ. При

[1]) Jhering, Zweck im Recht, II, S. 640 ff.

изслѣдованіяхъ исторіи нравовъ слѣдуетъ держаться правила, установившагося всюду, что если сродныя обыкновенія представляютъ различную степень интенсивности (силы), то самыя интенсивныя изъ нихъ, т.-е. въ которыхъ выражаются самыя сильныя чувства, обыкновенно и есть самыя первоначальныя. Дальнѣйшее развитіе ихъ подчинено закону, по которому чувства постепенно ослабляются, вслѣдствіе чего и выраженія ихъ становятся умѣреннѣе, и даже наряду съ первоначальными мотивами могутъ возникнуть другіе мотивы.

Если мы примѣнимъ это правило къ настоящему случаю, то увидимъ, что выраженіе религіознаго чувства благоговѣнія носитъ въ себѣ всѣ признаки примитивной формы. Къ нему ближе всего, подходитъ то поклоненіе, при помощи котораго человѣкъ изъявляетъ свою покорность другому и которое даже въ своемъ внѣшнемъ проявленіи иногда едва отличается отъ жестовъ религіознаго самоуничиженія. Въ самомъ дѣлѣ, весьма нерѣдко случается даже, что это самоуничиженіе передъ обладателями земнаго могущества снова ведетъ къ возвращенію религіознаго почитанія. Почитаніе человѣка, усилившееся выше обыкновеннаго уровня, само собой, благодаря внутреннему сродству чувствъ, ведетъ къ обоготворенію.

Къ уничиженію подданныхъ передъ владыкой примыкаютъ въ постепенномъ порядкѣ: поклонъ подчиненнаго передъ могущественнымъ начальникомъ, простаго ремесленника предъ знатнымъ человѣкомъ, наконецъ,—поклонъ, которымъ встрѣчаютъ другъ друга лица равнаго общественнаго положенія, и такъ идетъ до снисходительнаго наклоненія головы или мановенія рукой, которыми господинъ отвѣчаетъ на низкій поклонъ своего слуги. Какъ бы слабо здѣсь ни являлось выраженіе уваженія, тѣмъ не менѣе, въ концѣ концовъ, оно отличается только степенью, какъ отъ благоговенія, выражаемаго подчиненнымъ, для котораго этотъ кивокъ начальника тоже имѣетъ значеніе благосклонности, такъ даже и отъ того выраженія глубочайшаго самоуничиженія, которое человѣкъ совершаетъ только передъ своимъ Богомъ.

Подтвержденіе такого религіознаго происхожденія формъ привѣтствія мы видимъ въ самомъ смыслѣ привѣтственныхъ словъ, въ которыхъ большею частью и теперь ясно можно узнать подобное происхожденіе этихъ формъ. Привѣтственныя слова — это вообще молитвенныя формулы, [1]) ставшія

[1]) Тоже самое допускаетъ и Ihering (a. a. o. s. 691) относительно нѣкоторыхъ привѣтственныхъ словъ, въ которыхъ указанный характеръ отражается особенно ясно, какъ напр. Pax vobiscum,—Господь съ тобою, прощай.

болѣе или менѣе зачаточными [1]). Это обыкновенно молитвы за тѣхъ, кого о чемъ-либо просятъ или привѣтствуютъ, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ онѣ могутъ превратиться и въ молитвы къ нимъ самимъ; такъ бываетъ въ мольбахъ ищущаго защиты, въ изъявленіи рабской покорности предъ владыкой и обыкновенно при обнаруженіи религіознаго благоговѣнія, гдѣ обычныя отношенія между привѣтственными жестами и словами становятся обратными, т.-е. молитва становится на первый планъ, а жесты лишь обнаруживаютъ сопровождающія ее чувства.

Это свойство привѣтственныхъ словъ, очевидно, мало благопріятствуетъ взгляду на привѣтствія, какъ на изъявленія будто бы мирнаго настроенія: отъ увѣренія въ мирныхъ намѣреніяхъ до молитвы разстояніе весьма большое. Молитва гораздо ближе лежитъ къ проявленію благоговѣнія, уваженія, дружбы благожеланія — т. е. къ тѣмъ различнымъ ступенямъ родственныхъ между собой чувствованій, для выраженія которыхъ примѣняются еще и теперь, какъ привѣтственные жесты, такъ и привѣтственныя слова. Нравы такого первобытнаго происхожденія, какъ привѣтствіе, не возникаютъ путемъ размышленія, а если въ отдѣльныхъ случаяхъ размышленіе и можетъ влiять на существующіе уже обычаи, оно не въ состояніи перейти ту ограниченную цѣль, которой они служатъ, и ради которой удержались въ жизни. Только сила первоначальнаго чувства въ состояніи вызвать такія формы выраженія, которыя повсюду одинаковы и только сохраняющееся при всякихъ перемѣнахъ постоянство чувствованій можетъ дать измѣняющимся формамъ выраженій постоянный характеръ. Если мы и теперь еще привѣтствуемъ встрѣчающагося намъ знакомаго жестами и словами, представляющими собой ослабленное повтореніе тѣхъ жестовъ и словъ, которыми человѣкъ съ незапамятныхъ временъ изъявлялъ свое благоговѣніе передъ Богомъ, то это потому, что всѣ эти чувства родственны другъ другу. По мѣрѣ того, какъ самоуничиженіе переходило въ благоговѣніе, это послѣднее въ простое уваженіе дружбы и доброжелательства — и самые привѣтственные жесты съ каждымъ переходомъ на новую ступень принимали болѣе умѣренный характеръ; привѣтственныя слова изъ молитвъ, обращенныхъ къ привѣтствуемымъ,

---

[1]) Мы уже объясняли ранѣе, что рудиментарнымъ или зачаточнымъ состояніемъ какого-либо органа или явленія называется въ наукѣ такое состояніе, когда данный органъ или явленіе потеряли свое первоначальное значеніе, но остаются въ выродившейся зачаточной формѣ. Ред.

сперва перешли въ молитвы за нихъ, а, наконецъ, въ простыя формулы пожеланій, которыя по большей части еще и теперь носятъ въ себѣ слѣды своего первоначальнаго происхожденія, но только въ одномъ словесномъ выраженіи.

Но есть, впрочемъ, одна форма привѣтствія, относительно которой можно допустить, что она не имѣла религіознаго происхожденія: это рукопожатіе; но и его древнѣйшее значеніе лежитъ не въ выраженіи мира, а въ клятвенномъ обѣщаніи и договорѣ [1]). Взаимное пожатіе правыхъ рукъ, а въ особенности, торжественное удареніе по рукамъ является столь естественнымъ символомъ союза, который долженъ связывать человѣка съ человѣкомъ, что совершенно понятно, почему мы встрѣчаемъ его широкое распространеніе, именно у всѣхъ семитическихъ и индо-германскихъ народовъ. Но даже и рукопожатію не чуждо, кажется, религіозное отношеніе. А именно прикосновеніе правою рукой къ священнымъ предметамъ,—у язычниковъ къ лицу, у христіанъ—къ кресту или мощамъ,—символически подкрѣпляетъ клятву. Іудей, который считалъ религію исключительно лишь завѣтомъ (священнымъ договоромъ) между Богомъ и человѣкомъ, приписывалъ Іеговѣ (въ тѣхъ случаяхъ, когда вопреки заповѣди Моисея, представлялъ его въ чувственномъ образѣ) поднятую изъ облаковъ руку, какъ неотъемлемый его аттрибутъ. Поэтому и удареніе по рукамъ также могло быть уже съ изначала знакомъ, употреблявшимся для отношеній между людьми; такимъ образомъ, едва-ли можно ошибиться, допустивъ, что и вѣрность обѣщаніямъ, укрѣпленнымъ такимъ способомъ, коренится также въ указанныхъ выше религіозныхъ основахъ: въ этомъ смыслѣ въ упомянутыхъ жестахъ можно видѣть въ одно и то же время и символъ союза, и символъ религіозной клятвы. Въ обыкновенныхъ формахъ привѣтствія, какъ и въ другихъ случахъ, оба значенія постепенно сошли на степень обычнаго выраженія добраго знакомства.

с. Этическое значеніе формъ обращенія.

Не буду останавливаться на дальнѣйшемъ объясненіи прочихъ явленій, въ которыхъ дѣйствовало въ общественныхъ сношеніяхъ соображеніе о другихъ [1]).

---

[1]) I. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, 2 Ausgabe S. 138.

[1]) Остроумное изслѣдованіе всѣхъ принадлежащихъ сюда явленій далъ намъ Ihering во второмъ томѣ своего сочиненія: «Zweck im Recht». Я не могу согласиться съ авторомъ только тамъ, гдѣ онъ старается свести исторію возникновенія нравовъ на изслѣдованіе ихъ соціальныхъ цѣлей. Это пріемъ,

Привѣтствіе въ этомъ отношеніи можетъ имѣть значеніе типическаго примѣра, который отличается отъ нѣкоторыхъ другихъ формъ вѣжливости только своею высокою древностью. Но поэтому то развитіе этихъ послѣднихъ начинается по большей части съ позднѣйшаго пункта, а это, въ свою очередь, возможно только потому, что всѣ подходящія къ данному вопросу внѣшнія проявленія обычая представляютъ собой формы выраженія чувствъ, имѣющихъ родственное содержаніе. Когда мы начинаемъ свое письмо увѣреніемъ въ высокомъ уваженіи и кончаемъ его изъявленіемъ преданности, когда мы даемъ впереди себя дорогу своему знакомому при выходѣ изъ дому, когда мы въ современномъ языкѣ, вмѣсто единственнаго «ты», употребляемъ множественное «вы», или когда, наоборотъ, китаецъ свое «я» снабжаетъ въ разговорѣ возможно болѣе унизительными аттрибутами, то это все символы, которые замѣняютъ болѣе или менѣе низкій поклонъ иною формой, соотвѣтственно обстоятельствамъ. Эти явленія именно потому и могли возникнуть такъ поздно, что на нихъ первоначальные мотивы обычая ужь больше не оказывали прямаго дѣйствія. Но это дѣйствіе тѣмъ болѣе могло быть косвеннымъ, что новыя формы оказались лишь соотвѣтствующимъ восполненіемъ первоначальныхъ формъ. Развитіе нрава походитъ на ростъ дерева: послѣднее даетъ постоянно новые отпрыски, которые получаютъ пищу только, и прежде всего, отъ вѣтвей, на которыхъ они выростаютъ и которыя въ концѣ концовъ связываютъ эти отпрыски все таки съ корнемъ. Такимъ-то корнемъ и являются здѣсь религіозное чувство и представленія религіознаго культа, которыя особенно близки къ чувствамъ самоуниженія, почитанія и уваженія, лежащимъ въ основѣ обычая, о которомъ мы говоримъ. Та форма обращенія, въ какой проявляются указанныя чувства, очевидно, не есть первобытная. Въ первобытномъ состояніи человѣкъ не знаетъ никакого уваженія къ другому человѣку, а

благодаря которому къ первоначальному образу воззрѣнія неизбѣжно примѣняется нынѣшній. Между тѣмъ, эта исторія возникновенія нравовъ должна въ тоже время дать отчетъ о тѣхъ явленіяхъ, которыя собственно невозможны на почвѣ нынѣшнихъ воззрѣній. Въ нынѣшнее время никто больше не изобрѣтетъ поклона, такъ же, какъ государства или языка. Въ дѣйствительности авторъ, какъ я полагаю, перенесъ до извѣстной степени въ область исторической этики тѣ ошибки старыхъ теорій естественнаго права, которыя онъ самъ въ другомъ мѣстѣ такъ ясно замѣтилъ. Его анализъ формъ обращенія превосходенъ, насколько онъ опирается на нынѣшніе мотивы и дѣйствія, но онъ обращаетъ слишкомъ мало вниманія на дѣйствительное развитіе явленій.

въ особенности такого, которое бы онъ добровольно наложилъ на себя по отношенію къ равному себѣ. Однако, немыслимо, чтобы указанныя нормы сношеній возникали сами собой, не будучи заложены раньше, по крайней мѣрѣ въ формѣ зародышей способныхъ къ развитію. Въ этомъ случаѣ боязнь предъ силами, заправляющими міровымъ ходомъ и человѣческою судьбой, является самымъ раннимъ мотивомъ, который порабощаетъ волю, подчиняя ее высшимъ стремленіямъ. Уже отсюда это подчиненіе переносится, прежде всего, на выдающихся своею силой и ростомъ соплеменниковъ, потомъ постепенно переходитъ на равныхъ и, наконецъ, до извѣстной степени на каждаго человѣка, какъ таковово, совершенно безразлично, какое занимаетъ онъ положеніе. Такъ развилось основное правило соціальныхъ формъ сношенія: «относиться съ уваженіемъ къ ближнему, не роняя ни въ чемъ собственнаго достоинства, а если онъ заслуживаетъ, то относиться къ нему съ особеннымъ почтеніемъ, съ собственною же персоной—отступай на задній планъ, насколько это позволяетъ дѣло, которому ты служишь». Но, конечно, обычай не всегда удерживаетъ людей въ границахъ предписываемыхъ этимъ правиломъ. Не всегда умѣютъ сохранить равновѣсіе между уваженіемъ къ ближнему и къ себѣ. Вѣжливость, по самой природѣ своей, имѣетъ наклонность къ утрировкѣ. Хотя нормы вѣжливости заставляютъ въ каждомъ уважать человѣческое достоинство, тѣмъ не менѣе, часто эта заповѣдь вступаетъ въ столкновеніе съ моральною оцѣнкой индивидуума. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы видимъ въ вѣжливости условные знаки уваженія обратившіеся въ форму, за которою не скрывается никакого соотвѣтствующаго содержанія; понятно, что здѣсь утратилось отношеніе между формой и содержаніемъ. Но обыкновеніе борется съ такою утрировкой и дѣлаетъ ее безвредною. Что въ извѣстное время считалось приличнымъ и естественнымъ, то въ позднѣйшее время, когда данный обычай не имѣетъ уже власти, кажется просто смѣшнымъ. Такъ, нынѣ въ подписяхъ на письмахъ прошлаго столѣтія «вашъ покорный слуга или рабъ», мы видимъ нелѣпую утрировку, и очень возможно что въ томъ же свѣтѣ покажется нашимъ потомкамъ и наша расточительность на «высокое уваженіе и преданность». Благодаря указанному вліянію обычая, который является безмолвною поправкой всякой утрированной формы, внутреннее содержаніе формъ обращенія остается почти неизмѣннымъ въ теченіи сравнительно большихъ періодовъ времени. Только весьма большія эпохи въ развитіи культуры обна-

руживаютъ въ этомъ случаѣ болѣе глубокое различіе. Самыхъ существенныхъ стадій этого развитія три: выраженія благоговѣнія исключительно лишь низшаго по отношенію къ высшему, знаки уваженія равныхъ между собой, наконецъ уваженіе всякаго ко всякому.

Такое расширеніе не могло бы явиться, если бы первоначальный мотивъ не измѣнялся постепенно и не вступалъ бы въ связь съ другими мотивами. Самымъ же раннимъ мотивомъ является страхъ. Подобно тому, какъ человѣкъ, прежде всего боится своихъ боговъ, потомъ уважаетъ и, наконецъ, любитъ ихъ, также точно постепенно измѣняется и страхъ, который гнетъ спину раба, предстающаго передъ своимъ господиномъ. Прежде всего, подъ вліяніемъ болѣе мягкаго обычая, который связываетъ членовъ одного дома въ тѣсный союзъ, боязнь нисходитъ на степень уваженія. Но для того, чтобы послѣднее могло распространиться на равныхъ по положенію людей и въ концѣ концовъ даже на людей, стоящихъ ниже, для этого нуженъ уже не страхъ, который здѣсь уже теряетъ свое значеніе, а иной двигатель. Этотъ двигатель лежитъ въ личномъ достоинствѣ, которое, чтобы не унизить себя, подавляетъ проявленія эгоистическихъ стремленій. Какъ изъ страха возникаетъ уваженіе, такъ изъ стремленія сохранить собственное достоинство вытекаетъ желаніе не вредить другимъ выдвиганіемъ на первый планъ собственныхъ интересовъ. Несомнѣнно,—обязанность, которую возлагаетъ на себя человѣкъ, этимъ ослабленіемъ личныхъ интересовъ, не есть результатъ размышленія, которое говоритъ, что сношенія съ другими были бы удобнѣе, если бы каждый сдерживалъ себя въ извѣстныхъ границахъ: такое явленіе есть слѣдствіе, а не мотивъ обычая. Конечно, издавна дѣятельнымъ регуляторомъ отношеній между лицами равными по общественному положенію, были тѣ непріятныя чувства, которыя наказываютъ всякаго, кто всюду выставляетъ на первый планъ собственную личность. Отсюда возникли внѣшніе знаки уваженія, прежде чѣмъ уваженіе дѣйствительно стало мотивомъ поведенія. Но потомъ и самое уваженіе становится мотивомъ, наряду съ которымъ, конечно, продолжаетъ сохранять свою силу и болѣе ранній и низшій мотивъ, т. е. желаніе не оттолкнуть отъ себя другихъ выставленіемъ на первый планъ своей личности. Только это желаніе, подъ вліяніемъ соціальныхъ нормъ отношеній, получило свою особую, специфическую окраску: ибо сдержанность считается болѣе приличною не потому, что этимъ устраняются поводы къ не-

пріятнымъ столкновеніямъ, а потому, что это противно обычаю. Хотя этотъ мотивъ не такъ силенъ самъ по себѣ, какъ первобытный, но онъ, тѣмъ не менѣе, оказывается болѣе дѣйствительнымъ. Ибо первоначальный мотивъ не всегда дѣйствуетъ; напротивъ его легко забываютъ подъ давленіемъ эгоистическихъ интересовъ. Такъ, часто случается, что герои Иліады или пѣсни о Нибеллунгахъ въ порывѣ страсти теряютъ и въ словахъ, и въ поступкахъ всякое уваженіе къ другимъ. Обычай же дѣйствуетъ неослабно и пріобрѣтаетъ тѣмъ большую силу, чѣмъ болѣе онъ овладѣваетъ, въ качествѣ привычки, сферой индивидуальной дѣятельности. Какъ только символическіе знаки уваженія находятъ себѣ мѣсто въ общеніи равныхъ по положенію людей, то нѣтъ уже болѣе препятствія къ ихъ дальнѣйшему распространенію на низшія ступени, въ болѣе слабыхъ формахъ сообразныхъ съ каждою изъ этихъ ступеней. Достаточно было, чтобы возникшій мотивъ уваженія къ человѣку, въ силу естественной потребности выразилъ себя во внѣшнемъ знакѣ, чтобы эти знаки были замѣчены; поэтому, въ языкѣ вѣжливости различается привѣтствіе отъ отвѣтной благодарности за него [1]. Но такъ какъ самое привѣтствіе можетъ выражать различныя степени уваженія и доходить до простого символическаго знака (поклона), свидѣтельствующаго о томъ, что присутствіе другаго замѣчено, то само собой понятно, что и благодарность за такой поклонъ можетъ быть лишь въ формѣ того же поклона.

Въ указанномъ развитіи ясно сказывается этическое значеніе формъ обращенія. Оно двояко. Съ одной стороны, приличное поведеніе во всѣхъ своихъ видахъ (т.-е. какъ сохраненіе личнаго достоинства и какъ вѣжливость въ общеніи съ другими) служитъ симптомомъ нравственнаго воззрѣнія, которое тѣмъ цѣннѣе, чѣмъ болѣе соблюдается равновѣсіе между обоими элементами, т.-е. между сохраненіемъ собственнаго достоинства и подавленіемъ эгоистическихъ интересовъ. Благодаря этому, въ то же время лучше всего устраняется и та наклонность къ утрировкѣ, которая свойственна формамъ вѣжливости. Съ другой стороны, приличное поведеніе есть важный результатъ, ведущій съ собой развитіе культуры. Этотъ результатъ, возникнувъ первоначально изъ мотивовъ, этическое достоинство которыхъ еще не особенно цѣнно, самъ становится мотивомъ, вслѣдствіе того перенесенія результатовъ въ мотивы, которое является психическимъ рыча-

[1]) Напримѣръ, «какъ вы поживаете»?—«Благодарю васъ», и т. д.

томъ всего развитія. Сюда нужно причислить одно слѣдствіе во всякомъ случаѣ не лишенное значенія съ субъективной стороны, а съ объективной точки зрѣнія даже весьма важное. Хотя правила приличнаго поведенія и обращенія съ другими имѣютъ, прежде всего, лишь формальное значеніе, однако, они оказываютъ прочное воздѣйствіе на намѣренія человѣка, сдерживая проявленія грубаго эгоизма и вездѣ ставя нормой соціальныхъ отношеній уваженіе къ другому: дѣйствуя безпрестанно, они сильнѣе моральныхъ проповѣдей и предписываемыхъ обязательныхъ правилъ напоминаютъ каждому: «не будь эгоистомъ и уважай права ближняго».

Между вспомогательными средствами, которыя (отчасти даже внѣ спеціально нравственной сферы) являются рычагомъ всякой нравственной культуры, и здѣсь первое мѣсто занимаютъ опять религіозные факторы. А мотивы пользы, которымъ мы такъ легко придаемъ главное значеніе, когда масштабомъ вещей дѣлаемъ наше собственное размышленіе, остаются, напротивъ того, совершенно на заднемъ планѣ; если же мотивы пользы оказываютъ свое дѣйствіе, то вовсе не въ томъ видѣ, какъ теперь: они являются, напр., въ формѣ страха передъ вредными слѣдствіями гнѣва боговъ, когда нарушаются предписанія культа и религіозныя заповѣди. Такимъ образомъ, съ самаго начала общественная жизнь, во всѣхъ своихъ проявленіяхъ, проникнута мыслью о томъ сверхчувственномъ (представляемомъ, однако въ чувственныхъ формахъ) мірѣ, отъ котораго человѣкъ чувствуетъ себя зависимымъ и въ дни радости, и въ дни бѣдствій. Стремленіе воплотить упомянутый идеальный міръ въ реальныхъ образахъ и символахъ пробудило чувство прекраснаго, а затѣмъ заставило это чувство служить цѣлямъ будничной жизни. Общность почитанія боговъ развила любовь къ общественной жизни и такимъ образомъ, сдѣлавъ необходимою внимательность къ другимъ, обуздала грубость индивидуальныхъ влеченій. Чувства почитанія и покорности, выросшія изъ страха передъ могуществомъ боговъ, были перенесены на человѣка, возбуждавшаго удивленіе своимъ тѣлеснымъ и духовнымъ превосходствомъ, а изъ этихъ чувствъ, наконецъ, подъ вліяніемъ совмѣстной жизни и совмѣстнаго труда, выросли чисто человѣческія чувства уваженія и благожеланія. Развитіе этихъ чувствъ постепенно наполняетъ нравственнымъ содержаніемъ и общественные союзы людей. Эти союзы, возникнувъ сперва болѣе всего изъ физическихъ потребностей, перешли, подъ вліяніемъ индивидуаль-

ныхъ формъ жизненныхъ и вмѣстѣ съ ними, изъ сферы донравственной жизни въ сферу нравственной.

4. Общественныя формы.

а) Семейство и родовой союзъ.

Такъ какъ между соціальными союзами, которые образуютъ собой человѣческое общество, семейство является самымъ тѣснымъ, то обыкновенно принимаютъ, что оно представляетъ собой и самый первоначальный союзъ, вокругъ котораго возникали, въ видѣ концентрическихъ круговъ, остальные: родовой союзъ и государство. Такъ какъ семейный союзъ покоится на самыхъ общихъ естественныхъ влеченіяхъ, на половой любви и любви родоначальника къ потомству, то это предположеніе кажется довольно правдоподобнымъ. И тѣмъ не менѣе оно не выдерживаетъ фактической провѣрки. Чѣмъ дальше въ прошедшее мы слѣдимъ исторію семьи, тѣмъ болѣе теряются твердыя основы ея, т.-е. ненарушимость брака и условіе этой ненарушимости, продолжительная супружеская любовь. Если въ предположеніи нѣкоторыхъ антропологовъ о томъ, что состояніе агаміи (отсутствія супружества и семьи) представляетъ собой естественное состояніе человѣка, и можно было бы видѣть, по меньшей мѣрѣ, торопливое обобщеніе, все таки несомнѣнно то, что значеніе супружества въ сравненіи съ другими соціальными отношеніями въ раннемъ періодѣ культуры отступаетъ на задній планъ, и что сообразно съ этимъ, нравственное его значеніе для этого періода не такъ велико [1]). Гораздо выше семьи по своему выдающемуся первобытному вліянію и нравственному воздѣйствію стоитъ племенной (или родовой) союзъ. Онъ еще и теперь у многихъ первобытныхъ народовъ по своему соціальному значенію, превосходитъ бракъ; на его прежнее вліяніе въ жизни даже культурныхъ народовъ, есть указаніе въ многочисленныхъ отстаткахъ языка и нравовъ.

Мы нигдѣ не встрѣчаемъ человѣка въ изолированномъ состояніи, каковое со временъ Гоббеса такъ часто предполагалось въ теоретическихъ построеніяхъ философовъ права и государства; исключеніе составляютъ развѣ только отдѣльныя индивидуальныя уклоненія, на которыя, впрочемъ, нужно смотрѣть, какъ на болѣзненныя явленія высоко развитой культуры.

---

[1]) Гипотеза первобытнаго состоянія агаміи, выставленная первоначально I. I. Bachofen'омъ (Das Mutterrecht, Stuttgart 1861. Предисловіе) и усвоенная впослѣдствіи нѣкоторыми англійскими антропологами, каковы: Lubbock, M. Lennan и др.. есть лишь вспомогательная гипотеза. которая, по мнѣнію Ва-

Впрочемъ, та борьба, изъ которой, по Гоббесу, возникло человѣческое общество, вездѣ была присуща человѣку въ естественномъ состояніи; но она никогда не была борьбой отдѣльнаго человѣка съ человѣкомъ, но вездѣ лишь борьбой племени (рода) противъ племени. Племенное чувство, насколько оно стоитъ на пути къ охватывающей его и строящейся надъ нимъ государственной организаціи, воздѣйствуетъ не менѣе и на возникающее подъ нимъ семейное чувство. Племя (родъ), которое одно только сперва доставляетъ необходимую правовую защиту человѣку, требуетъ вслѣдствіе этого, чтобы дѣятельность мужчины была всецѣло посвящена ему. Такъ какъ здѣсь цѣнится, главнымъ образомъ, тѣлесная сила, то женщина имѣетъ при этомъ меньше значенія. Гораздо раньше, женщинѣ придавалось нѣкоторое значеніе въ силу той мысли, что она живая носительница кровнаго родства, которое связываетъ между собой членовъ племени. Такимъ образомъ, племенной или родовой союзъ является самымъ первоначальнымъ нравственнымъ союзомъ. Изъ него, при помощи развитія, идущаго въ двѣ противоположныя стороны, возникъ и болѣе узкій кругъ семьи, и болѣе широкій кругъ государства.

Вѣскимъ доказательствомъ этой второстепенности семьи по отношенію къ родовому союзу служитъ, съ одной стороны, недостатокъ въ первоначальномъ языкѣ опредѣленныхъ названій для акта заключенія брака, съ другой стороны, относительно позднѣйшее происхожденіе сопровождающихъ бракъ религіозныхъ церемоній. Общая филологія индо-германскихъ народовъ содержитъ въ себѣ уже многочисленныя названія для различныхъ степеней родства: съ немногими измѣненіями значенія, этимъ народомъ общи не только понятія: отецъ, мать, братъ, сестра, сынъ и дочь, но болѣе отдаленныя, каковы: тесть, свекоръ, свекровь, племянникъ, дядя [1]. Этому факту соотвѣтствуетъ другой, гдѣ мы видимъ, что у низшихъ расъ болѣе отдаленныя степени родства различаются и специализируются по большей части гораздо строже, нежели у

---

chofen'a, должна объяснить указанныя ниже явленія такъ называемаго «материнскаго права». Такъ какъ эти явленія, какъ мы увидимъ, весьма легко объясняются инымъ способомъ, то и поводъ къ этой гипотезѣ падаетъ самъ собой; впрочемъ, этимъ не отрицается тотъ фактъ, что есть дикія или полудикія состоянія, которыя совершенно незнакомы съ законнымъ заключеніемъ брака. См. собранныя на этотъ счетъ доказательства Lubbock'a (Entstehung der Civilisation, deutsche Ausg., S. 79 ff.), за которыми едва-ли кто признаетъ силу доказательства, что тоже обязательно для всѣхъ.

[1] Pictet, Origines, III, p. 28 ff.

народовъ культурныхъ [1]). Потребность въ этомъ, очевидно, должна быть ощутительнѣе въ то время, когда отдѣльная семья не выдѣлилась еще изъ того болѣе широкаго круга, къ которому она принадлежитъ. Такимъ образомъ, указанное явленіе есть симптомъ, въ которомъ, очевидно, сказывается перевѣсъ родового союза. Съ другой стороны, менѣе важному значенію нравовъ, относящихся къ болѣе тѣсному семейному кругу, соотвѣтствуетъ недостатокъ словесныхъ обозначеній для самой семьи, для самаго учрежденія брака, для заключенія брака, для свадьбы и т.-д. Изъ того, что даже индо-германскому языку недостаетъ въ этомъ случаѣ общихъ словъ, конечно, нельзя заключать о томъ, что индогерманцамъ вообще не было извѣстно ни семьи, ни браки, но лишь вѣроятно, что нравственное значеніе послѣднихъ носило относительно второстепенный характеръ. То же самое доказываетъ и недостатокъ или скудное изображеніе религіозныхъ церемоній брака. Между тѣмъ, какъ раньше (что мы уже видѣли) различныя явленія въ сферѣ нравовъ часто сопровождаются религіозными представленіями, освященіе брака выступаетъ впервые лишь со вступленіемъ на степень культурнаго состоянія. Доказательство тѣмъ болѣе важное, что первобытный человѣкъ старается дать религіозное освященіе всему, что представляется для него предметомъ особенно высокой важности, и преимущественно тѣмъ жизненнымъ актамъ, которые стоятъ въ близкомъ отношеніи къ семейной жизни, каковы празднованіе совершеннолѣтія дѣтища или усыновленіе. Правда, и въ примитивномъ состояніи мы встрѣчаемъ широкое распространеніе извѣстныхъ брачныхъ обыкновеній, отъ которыхъ еще и въ поздней культурѣ сохраняются нѣкоторые зародыши. Однако, всѣ они не религіознаго характера. Сюда принадлежатъ, прежде всего, часто встрѣчающіеся случаи борьбы за невѣсту, остатокъ отъ того времени, когда невѣста дѣйствительно похищалась. Однако, борьба за женщину служитъ въ то же самое время яснымъ свидѣтельствомъ ея низкаго положенія, ибо только въ рѣдкихъ случаяхъ сама женщина принимаетъ активное участіе въ спорѣ. Большею частью, это бываетъ борьба съ близкими ей, по отношенію къ которымъ она считается лишь собственностью. Съ этимъ представленіемъ стоитъ далѣе въ связи другой рядъ обычаевъ, общій характеръ которыхъ заключается въ томъ, что заключеніе брака имѣетъ здѣсь значеніе купли. Сама женщина при этомъ трактуется какъ предметъ купли, ко-

---

[2]) См. Сборникъ Lubbok'a (Entstehung der Civilisation, Cap. IV, S, 131 ff).

торый мужчина пріобрѣтаетъ отъ родителей невѣсты за извѣстное вознагражденіе [1]). Обратное явленіе въ этомъ отношеніи, когда изъ общаго семейнаго имущества удѣляется выходящей замужъ дочери извѣстная часть, въ качествѣ приданаго, принадлежитъ, повидимому, къ значительно позднѣйшему времени, когда семейное чувство получило уже большую живость. Въ это время бракъ постепенно подводится подъ религіозную точку зрѣнія, и сообразно съ этимъ самое заключеніе брака окружается различными обрядами. Но при этомъ нужно замѣтить, что послѣдніе произошли не изъ самаго существа брака, а были перенесены на него при посредствѣ нѣкоторыхъ внѣшнихъ условій.

Ничто не могло такъ способствовать закрѣпленію болѣе тѣснаго семейнаго союза, какъ обитаніе въ одной хижинѣ, которое обратилось въ постоянный обычай съ переходомъ къ осѣдлой земледѣльческой жизни. Тогда явилась и естественная потребность, при вводѣ жены въ будущее общее мѣсто обитанія призвать покровительствующихъ дому боговъ, которые становятся теперь и ея богами-покровителями. Такимъ образомъ, заключеніе брака обращается въ праздникъ, къ которому присоединяется общій обѣдъ и общее жертвоприношеніе. Поэтому, съ того момента, когда на мѣсто старыхъ обычаевъ борьбы становятся мирныя церемоніи, сопровождающія бракъ, и самый бракъ принимаетъ уже религіозный характеръ. Такъ какъ жена, которая въ отсутствіи мужа становится госпожей дома, занимается поддерживаніемъ очага, то, благодаря этому, возлагается на нее и забота о ежедневной жертвѣ и вообще забота о томъ, чтобы не было упущеній въ культѣ домашнихъ боговъ. Такимъ образомъ, женщина возвышается уже на степень домашней жрицы; это весьма важная перемѣна въ ея положеніи, которая ведетъ къ возвышенію ея собственнаго достоинства и къ облагороженію брака. Теперь она является уже женой, голосъ которой имѣетъ значеніе во всѣхъ домашнихъ обстоятельствахъ, матерью, которая торжественно провожаетъ дочь въ жилище выбраннаго для нея мужа, или которая принимаетъ на порогѣ дома новобрачную жену своего сына. Вслѣдствіе этого у германцевъ, грековъ и римлянъ, въ качествѣ боговъ-покровителей домашняго очага, чтились божества женскаго пола. Такимъ образомъ, хотя происхожденіе брака само по себѣ не было религіознымъ, тѣмъ не менѣе, возвышеніе брачнаго союза на степень акта, имѣющаго рели-

---

[1]) См. напр., Waitz. Antropologie. II, S. 110, V, S. 144.

гіозное значеніе, дало этому жизненному отношенію то нравственное содержаніе, котораго оно до тѣхъ поръ не имѣло.

b. Материнское и отцевское право.

Введеніе брака въ кругъ религіозныхъ представленій, наряду съ прямымъ послѣдствіемъ, указаннымъ выше, имѣетъ еще косвенный результатъ, не менѣе цѣнный въ этическомъ отношеніи. Онъ состоитъ въ томъ, что, благодаря новому понятію, оттѣсняются на задній планъ тѣ примитивныя представленія, которыя хотя не были лишены нравственнаго момента въ древнѣйшее время, тѣмъ не менѣе, стояли на пути къ дальнѣйшей морализаціи всей совокупности этого житейскаго отношенія. Такихъ примитивныхъ представленій мы находимъ два: одинъ изъ нихъ примыкаетъ къ первоначальнымъ миѳологическимъ идеямъ, другой къ естественнымъ правовымъ воззрѣніямъ. Первый принимаетъ за средоточный пунктъ семьи женщину, второй мужчину. Оба вслѣдствіе этого исключаютъ, повидимому, другъ друга. Не смотря на это, благодаря той способности связывать противорѣчивое, которая повсюду свойственна миѳологической мысли, они могли въ извѣстное время идти рука объ руку, но въ послѣдствіяхъ, которыя они производили въ нравахъ и нравственныхъ воззрѣніяхъ, они могли расходиться. Остается еще установить, дѣйствительно-ли то представленіе, которое заставляетъ смотрѣть ня мать, какъ на живую носительницу единства семьи, вездѣ является древнѣйшимъ, за которымъ уже слѣдуетъ другое, ставящее на это мѣсто отца, какъ принимаютъ многіе историки культуры [1]). Для нашей цѣли достаточно допустить, что тѣ мотивы, изъ которыхъ вытекли оба эти воззрѣнія, первоначально являются факторами, идущими рядомъ, которые, однако, позднѣе отчасти перемѣшались и потеряли свою противоположность, а

[1]) Именно Bachofen, заслуга котораго заключается въ томъ, что онъ первый указалъ намъ на тѣ обычаи и правовыя воззрѣнія, которыя образуютъ собой такъ называемое «материнское право», между тѣмъ какъ прежде относящіяся сюда черты объясняли сбивчиво и даже вовсе игнорировали; см., напр., Waitz Antropologie der Naturvölker, II, S. 131, III, S. 104; Wuttke, Geschichte des Heidenthums, I, S. 184. На основаніи работъ Bachofen'а и другихъ Jul. Lippert въ своемъ сочиненіи: «Geschichte der Familie» (Stuttgart 1884 г.) далъ общій очеркъ развитія семьи, который покоится на двухъ предположеніяхъ, что съ одной стороны повсюду материнское право предшествовало отцевскому, съ другой стороны послѣднее предшествовало тѣсному семейному союзу. Нѣкоторыя отдѣльныя объясненія автора кажутся мнѣ спорными. Въ общемъ же особенно что касается втораго пункта, выводы его должны быть вѣрны.

это явленіе, вѣроятно, значительно усилилось съ возникновеніемъ религіознаго освященія брака.

Первый и вѣроятно гораздо болѣе древній циклъ идей,—по крайней мѣрѣ, болѣе древній тамъ, гдѣ возникли оба вышеизложенныхъ представленія, —циклъ, опредѣлившій первоначальную форму семьи и брака, коренится въ представленіи кровнаго родства. Мать есть то существо, отъ котораго ведетъ свой родъ дитя, по распространенному вездѣ воззрѣнію, выступающему даже въ героическій періодъ культурныхъ народовъ; отъ отца дитя находится въ зависимости, по скольку послѣдній считается повелѣвающимъ руководителемъ семьи, но въ кровномъ родствѣ съ нимъ оно не состоитъ. Эти представленія, сами собой навязывающіяся, благодаря выступающимъ впередъ родамъ и первому питанію, имѣютъ мѣсто особенно тамъ, гдѣ мужъ ведетъ непостоянный образъ жизни, между тѣмъ, какъ на долю жены выпадаетъ наблюденіе за жилищемъ и забота о подрастающемъ поколѣніи, т.-е. у племенъ занимающихся охотой и рыбною ловлей. Условія нѣсколько измѣняются въ томъ случаѣ, когда къ этимъ занятіямъ присоединяются зачатки земледѣлія. Но вездѣ, гдѣ хотя и началась осѣдлая жизнь, однако, борьба за существованіе или страсть къ кочевой жизни часто на долгое время отлучаютъ мужа отъ дома, тамъ связь между отцемъ и ребенкомъ становится шаткою, такъ что упомянутое естественное представленіе о близкомъ родствѣ между матерью и дитятей завоевываетъ себѣ мѣсто во всѣхъ жизненныхъ отношеніяхъ. Чѣмъ свободнѣе роль мужа и чѣмъ меньше онъ привязанъ прочной обязанностью къ своему жилищу, тѣмъ скорѣе можетъ случиться, особенно если ощущается недостатокъ въ женщинахъ, что многіе единоплеменники имѣютъ женой одну и ту же женщину, такъ что возникаютъ въ этомъ случаѣ тѣ явленія поліандріи (многомужество), которыя древними антропологами считались иногда невозможными a priori. Если не извѣстно вполнѣ, лежитъ-ли естественный источникъ материнскаго права въ многомужествѣ, какъ отцовскаго права въ противоположномъ явленіи—многоженствѣ, зато большая физическая сила мужчины составляетъ наиболѣе понятную причину для относительно большей рѣдкости той формы брака, которая соотвѣтствуетъ преобладанію женщины въ семьѣ. Такимъ образомъ, это ограниченіе зависитъ отъ той же самой причины, которая прежде вообще задерживала развитіе материнскаго права и давала дорогу отцевскому праву.

Болѣе существенное значеніе имѣютъ другіе обычаи, которые, вытекая также изъ материнскаго права, имѣютъ въ виду не от-

ношеніе супруговъ, но отношеніе родителей и дѣтей. Такъ какъ по строгому материнскому праву только мать состоитъ въ кровномъ родствѣ съ дитятей, то отсюда, съ развитіемъ правильныхъ имущественныхъ отношеній, вытекаетъ принципъ наслѣдованія женщинъ. Дочь является хранительницей родоваго союза; дитя наслѣдуетъ отъ дяди, но не отъ отца. Послѣдній остатокъ этихъ воззрѣній, восходящій въ глубину тѣхъ временъ, когда господствовало иное право, состоитъ въ той роли, какую играла у германцевъ, грековъ и римлянъ мать, когда была охранительницей домашняго очага и распоряжалась бракомъ дочери или сына. Обязанность уваженія, которая и въ позднѣйшихъ нравахъ связываетъ особенно сына съ матерью, является послѣднимъ остаткомъ этихъ первоначальныхъ представленій. Насколько прежде всего установленный матерью союзъ кровнаго родства долгое время считался въ религіозныхъ представленіяхъ священнѣе, нежели самый союзъ брака, объ этомъ достаточно говоритъ сказаніе объ Орестѣ. Матереубійцу Ореста преслѣдуютъ Эринніи и щадятъ мужеубійцу Клитемнестру, потому, что тотъ, кого она убила, не былъ для нея кровнымъ родственникомъ. Это сказаніе, дѣлая мотивомъ поступка сына месть за нарушеніе брака, переноситъ уже сказаніе въ кругъ мыслей болѣе новаго времени; но религіозною подкладкой остается въ немъ все-таки древнѣйшее воззрѣніе; такимъ образомъ, эта трагическая борьба есть въ то же время борьба двухъ древнихъ эпохъ.

Въ существенно иныхъ воззрѣніяхъ коренится второй циклъ идей, ставшій опредѣлителемъ развитія семьи, т.-е. отцовское право. Послѣднее стоитъ въ связи не съ понятіемъ о кровномъ родствѣ (по крайней мѣрѣ первоначально), а съ понятіемъ владѣнія. Когда впервые возникла личная собственность, могло случиться, что мужчина, благодаря своей преобладающей силѣ и выдающемуся вслѣдствіе этого участію въ пріобрѣтеніи, возстановилъ своего главенство. Представленіе о правѣ распоряжаться движимымъ и недвижимымъ имуществомъ семьи переносится неизбѣжно и на самыхъ членовъ семьи въ то болѣе грубое время, когда неуважалось достоинство личности. Жена и дѣти считаются уже собственностью мужчины, которою онъ можетъ распоряжаться по произволу. Новорожденному онъ даритъ жизнь тогда, когда приметъ его и объявитъ своею собственностью. Подобно тому какъ онъ приноситъ въ жертву богамъ начатки отъ полей и стада, точно также и принесеніе въ жертву дѣтей, именно первенцевъ, является составною частью жертвеннаго культа.

Сравнительно съ остатками материнскаго права, эти обычаи, въ которыхъ выразилось отцовское право владѣнія, распространены гораздо шире. Особенно съ раннихъ поръ оно получило господство у индо-германцевъ и семитовъ. Среди занятій, свойственныхъ раннимъ культурнымъ ступенямъ, занятія номада особенно благопріятны, какъ образованію имущественныхъ отношеній вообще, такъ и укрѣпленію отцевской власти въ особенности. Здѣсь мужчина бываетъ прочнѣе привязанъ къ своей палаткѣ, а болѣе частыя стычки съ непріятельскими ордами способствуютъ проявленію и развитію его физическихъ силъ. А такъ какъ условія кочевой жизни заставляютъ держаться близко другъ къ другу отдѣльныя семейства одного и того же племени, то здѣсь племенной союзъ преобладаетъ надъ отдѣльными семьями. Поэтому, надъ непосредственною отцевскою властью стоитъ здѣсь высшая власть главы семействъ; чѣмъ прочнѣе основывается патріархальное семейное устройство, тѣмъ болѣе этотъ глава можетъ распоряжаться имуществомъ состоящимъ изъ женъ и дѣтей. Когда съ переходомъ къ осѣдлой жизни отдѣльныя семьи обособляются, тогда съ исчезновеніемъ вліянія патріархальнаго устройства, отцевская власть пріобрѣтаетъ болѣе неограниченное значеніе. Измѣненія, которыя ведетъ за собой земледѣльческая жизнь, могли лишь благопріятствовать упроченію отцовской власти. Болѣе строгое обособленіе личной собственности возвышаетъ самочувствіе отдѣльныхъ лицъ, а обладаніе рабами пріучаетъ его къ мысли, что тѣло и жизнь домашнихъ принадлежатъ ему, какъ его собственность. При этомъ самъ собою возникаетъ переходъ къ полигаміи (многоженство). Подготовленная взглядомъ на женщину, какъ на имущество, и благопріятствуемая рабствомъ, полигамія господствуетъ вслѣдствіе этого среди всѣхъ тѣхъ народовъ, у которыхъ отцевское право получило свое значеніе.

c) Семья, какъ нравственное жизненное общеніе.

Медленно женщина выходила изъ того приниженнаго положенія, въ которое поставило ее имущественное право мужчины. Этому послѣднему обстоятельству содѣйствовали, какъ можно видѣть, весьма многія вліянія. Первый шагъ въ этомъ случаѣ, сдѣланный раньше всего семитическими народами, состоялъ въ распространеніи понятія родства отъ матери на отца. Когда, такимъ образомъ, оба родителя были сравнены въ своемъ отношеніи къ дѣтямъ, это было первымъ шагомъ къ признанію и нѣкотораго

праловаго равенства между ними; конечно, этимъ не кончилось, такъ какъ представленіе о происхожденіи отъ отца, разъ возникнувъ, легко могло привести къ крайности, противоположной идеѣ материнскаго права, какъ это, повидимому, съ раннихъ поръ и случилось у египтянъ. Второй шагъ былъ вынужденъ необходимостью. Обладаніе женщинами у полигамическихъ народовъ уже съ раннихъ поръ было привиллегіей богатыхъ людей. Когда у бѣдныхъ стало правиломъ ограничиваться одною женой, то скоро и знатные стали довольствоваться, наряду съ главною женой, прислуживающими побочными женами,—ограниченіе, которое, въ свою очередь, вѣроятно, обусловливается институтомъ рабства. Чѣмъ больше, наконецъ, жена упрочивала за собой разъ достигнутыя права путемъ личной заслуги или умѣньемъ внушить къ себѣ уваженіе дѣтямъ и мужу, тѣмъ неизбѣжнѣе побочныя жены постепенно переходили на степень служанокъ, пока, наконецъ, христіанство не устремилось на устраненіе, и въ этомъ, различія между бѣдными и богатыми. Это могло случиться, конечно, только какъ результатъ продолжительнаго измѣненія: уже въ античной культурѣ постепенно все болѣе и болѣе отступала на задній планъ та имущественная точка зрѣнія, изъ которой вышло отцевское право, и замѣнялась отношеніемъ обоюднаго права и обязанностей. Но эта перемѣна воззрѣній произошла болѣе фактически, чѣмъ сознательно; это доказывается лучше всего тою сравнительно низкою оцѣнкой брачныхъ отношеній, какую мы находимъ даже у древнихъ философовъ. Практика жизни въ этомъ случаѣ, какъ и во многихъ другихъ, предшествуетъ теоретическимъ построеніямъ. Послѣ того, какъ признаніе духовной стороны въ личности получило перевѣсъ надъ преобладавшимъ прежде уваженіемъ къ физической силѣ, должно было само проложить себѣ дорогу и новое воззрѣніе, подготовленное обособленіемъ отдѣльныхъ семействъ, вопреки попыткѣ Платона возобновить въ идеальномъ государствѣ будущаго древнее патріархальное родовое главенство.

Этическое свойство новаго воззрѣнія заключается въ томъ, что оно объединяетъ въ себѣ оба древнѣйшихъ представленія и о кровномъ родствѣ, и объ имущественномъ правѣ, измѣняя ихъ и связывая съ ними новыя идеи. Идею кровнаго родства оно измѣнило въ томъ, что распространило ее на обоихъ родителей; имущественное понятіе оно измѣнило тѣмъ, что возвысило жену и дѣтей на степень духовнаго обладанія. Послѣднее отличается отъ матеріальнаго владѣнія не только большимъ своимъ

достоинствомъ, но и тѣмъ особенно, что благодаря своему значенію, связанному съ понятіемъ личности, оно является абсолютно неотчуждаемымъ. Къ этому присоединяется новая мысль, близкая къ прежнему представленію, однако, измѣненному: мысль о долгѣ или обязанности. Въ извѣстномъ смыслѣ она знакома уже древнему правовому воззрѣнію. Принявъ дитя, отецъ въ то же время символически принималъ на себя и обязанность его воспитанія. Впрочемъ, идея равенства обязанностей здѣсь еще едва брежжетъ. Она не могла явиться при господствѣ материнскаго права, вслѣдствіе непрочности и легкой расторжимости брачныхъ узъ; отцевское же право препятствовало появленію этой идеи своимъ одностороннимъ развитіемъ имущественнаго права на семью, которое знаетъ только женскую обязанность покорности, а мужу предоставляетъ полную свободу. Такимъ образомъ, представленіе взаимныхъ обязанностей супруговъ другъ къ другу развивается вообще только изъ сознанія у нихъ общихъ обязанностей. Общая любовь къ дѣтямъ и общее уваженіе со стороны послѣднихъ ставятъ постепенно бракъ на степень такого жизненнаго акта, которому приписывается самостоятельное нравственное уваженіе, независимо отъ воспитательныхъ обязанностей. Нигдѣ такъ ясно не давало себя чувствовать это медленно выступавшее, подъ вліяніемъ любви къ дѣтямъ и чувства уваженія къ родителямъ, этическое возвышеніе семейнаго начала, какъ въ эллинской культурѣ. Забота родителей о дѣтяхъ, гордость удавшимися сыновьями, почтеніе къ родителямъ и прародителямъ со стороны дѣтей, взаимная помощь и вѣрность братьевъ и сестеръ между собой въ нуждѣ и опасности, —все это такіе элементы, которые въ греческой поэзіи и хроникахъ съ раннихъ поръ выставлялись, какъ выдающіяся черты идеальнаго нравственнаго состоянія [1]). Какъ у Геродота Солонъ въ разговорѣ съ Крезомъ призналъ аѳинянина Теллюса счастливѣйшимъ изъ смертныхъ, потому что у него было много прекрасныхъ дѣтей и внучатъ, которые пережили его, такъ и вообще до самаго аттическаго періода обладаніе дѣтьми считалось завиднымъ преимуществомъ, а недостатокъ въ нихъ тяжкимъ несчастіемъ; хорошее же воспитаніе преимущественно сыновей считалось первою обязанностью, добросовѣстное выполненіе которой составляло величайшую честь. Почтеніе дѣтей къ родителямъ продолжается даже за могилой, въ культѣ умершихъ, и нерадѣніе о

---

[1]) См. Leop. Schmidt, Ethik der Griechen, II, S. 133 ff.

немъ считалось величайшимъ позоромъ, обвиненія въ которомъ не могъ никто избѣжать. Антилохъ, который, въ борьбѣ съ Мемнономъ, жертвуетъ жизнью за жизнь старика Нестора, Эней, выносящій своего отца, Анхиза, на спинѣ изъ руинъ разрушенной Трои,—суть миѳическіе образцы самопожертвованія, ради сыновней любви. Въ Аѳинахъ терялъ право говорить въ народномъ собраніи тотъ, кто ударилъ отца или мать, или отказывалъ имъ въ пищѣ и убѣжищѣ. Между тѣмъ, этическое значеніе самаго брака, напротивъ, отступило на задній планъ, хотя и не вездѣ, когда достоинство его стали видѣть лишь въ произведеніи дѣтей, какъ, напримѣръ, въ Спартѣ. Еще сохранившееся неуваженіе къ женщинѣ, не смотря на нѣкоторыя исключенія (напр., легенда уже знаетъ примѣры идеальныхъ супружескихъ отношеній у Одиссея и Пенелопы, Гектора и Андролахи), сказывалось, именно, въ томъ, что дружбѣ между мужчинами оказывалось предпочтеніе передъ супружескими обязанностями. Классическимъ примѣромъ этого служитъ Сократъ, который въ свой предсмертный часъ проситъ удалить рыдающую Ксантиппу, чтобы она не нарушала бесѣды мужчинъ. Въ почитаніи умершихъ, которое на болѣе раннихъ ступеняхъ культуры проявлялось гораздо энергичнѣе, нежели потомъ,—особенно ясно выступаетъ то чувство почтенія, изъ котораго постепенно развивалось болѣе высокое понятіе семьи. Тамъ-то именно отношеніе потомковъ къ предкамъ принимаетъ религіозную окраску, которая не могла не повліять на возвышеніе и проясненіе самой жизни. Если и теперь бываетъ, что по смерти близкаго человѣка, намъ долгое время вездѣ кажется, что мы должны его встрѣтить, то для первобытнаго человѣка представленіе о томъ, что умершій продолжаетъ пребывать съ живущими, получаетъ полную достовѣрность. И при этомъ является именно то воззрѣніе, что тѣло или тѣнь умершаго чувствуетъ какъ честь, такъ и безчестіе, которыя ему воздаются. Оставшійся въ живыхъ говоритъ съ умершимъ, снабжаетъ его жизненными принадлежностями, чтобы заслужить его расположеніе и помощь [1]).

Въ сказаніяхъ героическаго періода похороны составляютъ право умершаго, нарушеніе котораго столько же вредитъ ему самому, сколько и оставшимся послѣ него въ живыхъ, неисполнившимъ своего долга. Пріамъ не жалѣетъ огромныхъ денегъ для выкупа тѣла Гектора и подвергаетъ опасности собственную жизнь,

---

[1]) См. Waitz, Anthropologie der Naturvölker. II, стр. 193, III, стр. 196 ff. Tylor, Anfänge der Cultu I, стр. 451 ff., и выше стр. 55 ff.

чтобы добыть его отъ Ахиллеса [1]). Съ трупами сжигались жертвы и къ похоронамъ знатныхъ людей присоединялись состязанія и другія торжества. Въ самую раннюю эпоху это считалось обязанностью относительно самихъ умершихъ, впослѣдствіи постепенно произошла существенная перемѣна въ этомъ воззрѣніи: теперь стали страшиться не мести умершихъ, но наказанія боговъ, которые являются охранителями мира усопшихъ. Земля на которой лежитъ непогребенный человѣкъ, считается оскверненною. Къ этому религіозному мотиву присоединяется далѣе мотивъ нравственный. Смерть полагаетъ конецъ всякой враждѣ. Такъ какъ мертвый не можетъ охранять себя противъ совершаемаго надъ нимъ поруганія, то послѣднее считается особенно тяжкимъ преступленіемъ. Такимъ образомъ, въ то время, какъ грубая древность щадитъ умершаго въ силу того, что боятся его мести, болѣе чуткое время, наоборотъ, уважаетъ его только потому, что онъ не можетъ отомстить самъ за себя. Перочанально—эгоистическій мотивъ измѣняется въ безкорыстный (selbstloseres), и это измѣненіе совершается подъ вліяніемъ преобразованія религіознаго мотива, соотвѣтственно переходу примитивнаго культа умершихъ къ мысли о всеобщемъ божественномъ міроправительствѣ, простирающемся и на живыхъ, и на мертвыхъ. Конечно, и здѣсь мотивы не вполнѣ безкорыстны, такъ какъ и здѣсь, наряду съ сочувствіемъ и уваженіемъ къ безащитнымъ умершимъ, всегда продолжаетъ дѣйствовать страхъ предъ наказаніемъ, посылаемымъ богами, охранителями мира усопшихъ. Поразительное выраженіе этого смѣшенія чувствъ мы находимъ въ Софокловой Антигонѣ, которая съ своими религіознымъ и нравственнымъ чувствами является скорѣе представительницей взглядовъ поэта и его современниковъ, нежели героической древности. Здѣсь очевидное сродство съ поведеніемъ по отношенію къ беззащитнымъ и ищущимъ убѣжища, которые по религіозному воззрѣнію стоятъ подъ непосредственнымъ покровительствомъ Зевса; самое же это воззрѣніе, въ свою очередь, представляетъ собой лишь миѳологическую форму, въ которой находитъ свое выраженіе отвращеніе къ насилію, оказываемому противъ безоружнымъ.

d. Развитіе чувствъ симпатіи и уваженія.

Принимая во вниманіе всѣ эти явленія, едва-ли нужно особенно оттѣнять тотъ фактъ, что все указанное развитіе не объясняется вполнѣ ни изъ первоначальнаго половаго влеченія, общаго че-

[1]) L. Schmidt, a. O. II, стр. 97 ff.

ловѣку съ животными, ни изъ потребности въ защитѣ, которую онъ ощущаетъ сильнѣе, нежели послѣднія. Потребность въ защитѣ является здѣсь опять обращикомъ тѣхъ цѣлей, которыя, прежде чѣмъ сами сдѣлаются мотивомъ, должны выступать, какъ результатъ совершено другихъ причинъ. Склонность человѣка къ собрату, который сроденъ съ нимъ и по языку, и по наружному виду, и по жизненнымъ привычкамъ, есть самое первое перенесеніе на окружающую среду того чувства, которое человѣкъ имѣетъ къ себѣ самому: отсюда родовой (или племенной) союзъ, какъ результатъ этого первоначальнаго соціальнаго чувства, является древнѣйшею формой жизненнаго общенія. Удовольствіе и страданіе собрата, есть выраженіе такихъ же, какъ и у насъ самихъ, душевныхъ движеній, ставшихъ объективными, а потому они служатъ могущественнымъ средствомъ возбужденія нашихъ собственныхъ чувствъ удовольствія и страданія. Но какъ только человѣкъ узналъ въ выраженіи чужихъ чувствъ объективное возбужденіе своихъ собственныхъ душевныхъ движеній, то у него необходимо должно возникнуть стремленіе и самому дѣйствовать на другихъ тѣмъ же способомъ: усиливать пріятныя чувства и устранять непріятныя. При этомъ выступаетъ новый моментъ въ развитіи примитивной родовой связи. Какъ только дѣятельная помощь впервые даетъ результатъ, къ которому влекло человѣка сочувствіе къ ближнему,—возникаетъ источникъ новаго и усиленнаго чувства симпатіи. Получившаго помощь охватываетъ чувство благодарности, а оказавшій ее проникается радостью о томъ, что сдѣлалъ для ближняго доброе дѣло. На болѣе поздней ступени развитія считается уже старою истиной, добытою опытомъ, что изъ двухъ этихъ чувствованій послѣднее сильнѣе. Къ благодарности легко примѣшивается чувство зависти, внушаемое превосходствомъ силъ у того, кто помогъ; наоборотъ, въ этомъ послѣднемъ сознаніе полезности его помощи становится самостоятельнымъ мотивомъ удовольствія, который усиливаетъ первоначальную симпатію благополучіемъ ближняго. Въ значительномъ большинствѣ случаевъ этотъ мотивъ входитъ въ отношеніе отца къ дѣтямъ. Чѣмъ больше отецъ можетъ думать, что способность сына создана его волей, и чѣмъ больше дитя становится созданіемъ своихъ родителей не въ смыслѣ рожденія только, а въ высшемъ смыслѣ, т.-е. путемъ воспитанія, тѣмъ крѣпче становится между ними взаимная привязанность. Но развитіе этого отношенія покоится на той предусмотрительной заботѣ, которая свойственна лишь болѣе развитой духовной культурѣ. Для первобытнаго человѣка ближе не развитаго

ребенка-сына, или старика-отца, уже негоднаго для житейскихъ дѣлъ, стоитъ тотъ его собратъ, который болѣе похожъ на него и своею физическою силой и духовными особенностями. Поэтому, необходимъ иной духовный рычагъ, чтобы вообще могла возникнуть та забота о будущемъ и та прочная память о прошломъ времени, въ которыхъ коренится любовь дѣтей и родителей. Здѣсь-то и проявляютъ свою дѣятельность представленія кровнаго родства и имущественнаго права на семью, которыя опредѣляютъ первоначальныя формы семейной жизни. Эти представленія создаютъ начало семейнаго общенія въ такое время, когда еще не существуетъ для этого другихъ мотивовъ. Послѣ того, какъ связью обоихъ, первоначально раздѣльныхъ, мотивовъ кровнаго родства и имущественнаго права уже положено основаніе для отдѣльной семьи, и послѣ того, какъ семья со всею своею домашнею жизнью стала подъ покровительство культа, открывается полная арена для развитія второстепенныхъ моментовъ, хотя и болѣе важныхъ для нравственнаго возвышенія указанныхъ жизненныхъ отношеній. Въ этомъ процессѣ развитія мотива, является послѣднимъ то, что въ созрѣвшей культурѣ оказывается первымъ условіемъ семейной жизни: изъ общаго труда воспитанія, возникающаго подъ давленіемъ второстепенныхъ мотивовъ, выходитъ, въ концѣ концовъ, то сознаніе взаимной помощи и содѣйствія, которое сперва возводитъ союзъ супруговъ изъ половой сферы въ нравственную; а въ этой области въ свою очередь, этотъ союзъ пріобрѣтаетъ высочайшія цѣли, возникающія изъ семейнаго общенія.

Развитіе семьи изъ родоваго союза является, такимъ образомъ, слѣдствіемъ постепенной дифференцировки того первоначальнаго чувства симпатіи, при которомъ человѣкъ лишь переноситъ во внѣ свое стремленіе къ самосохраненію и самопомощи. Однимъ изъ самыхъ важныхъ средствъ къ возвышенію этого чувства симпатіи, стоящаго во внутренней связи съ только-что сказанными жизненными условіями, служитъ, въ концѣ концовъ, постоянная борьба, въ которую это чувство вступаетъ съ первобытнымъ чувствомъ, которое человѣкъ питаетъ къ самому себѣ. Опять-таки сказанія, поэзія и исторія наполнены свидѣтельствами этой борьбы. Основное положеніе, что терпѣть несправедливость лучше, нежели оказывать ее, не заложено въ человѣкѣ отъ начала. Только медленно пріобрѣтаетъ онъ его въ борьбѣ съ инстинктомъ самосохраненія. Но самое возникновеніе этой борьбы симпатіи съ собственнымъ себялюбіемъ, понятно, конечно, лишь

при томъ предположеніи, что стремленіе устранить страданія ближняго и раздѣлить его радости имѣетъ источникомъ первоначальную наклонность человѣческаго духа. Весьма возможно, что разсчетливое стремленіе — сдѣлать ближняго обязаннымъ себѣ — постепенно освободило такое сочувствіе, прежде всего, отъ разсчета на собственную пользу, благодаря тому, что къ прежнимъ однороднымъ мотивамъ самочувствію и сочувствію, присоединило третій мотивъ, инаго рода. Ибо теперь, какъ скоро возникалъ выборъ между своимъ страданіемъ и чужимъ, этотъ третій мотивъ, при извѣстныхъ условіяхъ, могъ противодѣйствовать личному интересу. Но разъ только стремленіе сдѣлать себѣ обязаннымъ собрата привело къ такому результату, то связанное съ актомъ самообладанія чувство удовольствія могло стать самостоятельнымъ мотивомъ, который, быть можетъ, безъ содѣйствія эгоистическихъ побужденій и облегчилъ побѣду первоначально болѣе слабому стремленію. Только подобная борьба различныхъ склонностей дѣлаетъ понятнымъ тотъ фактъ, что мотивы, изъ которыхъ каждый первоначально имѣлъ эгоистическую окраску, могли дать, однако, такіе результаты, которые совершенно свободны отъ этой окраски. Эгоистическіе факторы объединенныхъ мотивовъ взаимно уничтожаются, и остается, такимъ образомъ, одно лишь чистое побужденіе. Конечно, нельзя ожидать, чтобы послѣднее постоянно или въ большинствѣ случаевъ проявлялось въ своемъ чистомъ видѣ. Человѣческая душа всегда движится множествомъ аффектовъ, которые съ перемѣннымъ исходомъ борятся другъ съ другомъ. Поэтому, никогда не можетъ одно стремленіе пріобрѣсти настолько силы, чтобы привести въ бездѣйствіе другія стремленія; но всегда существованіе рядомъ съ другими такого неэгоистическаго мотива достаточно доказывается тѣмъ, что требованіе его господства чувствуется тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше очищается нравственное сознаніе. То обстоятельство, что такое господство остается и несомнѣнно всегда будетъ оставаться въ качествѣ требованія, конечно, столь же наглядно доказываетъ, что наряду съ этимъ мотивомъ нѣтъ недостатка и въ другихъ противоположныхъ мотивахъ.

Прямымъ доказательствомъ такого возникновенія нравственнаго влеченія изъ донравственныхъ, но способныхъ къ развитію, сѣмянъ, служатъ разнообразныя проявленія нравственнаго сознанія различныхъ ступеней; эти проявленія сохранились частью въ исторіи и поэзіи, частью въ мѣткихъ жизненныхъ правилахъ. Уже герои Гомера становятся на сторону другъ друга,

предлагая помощь. Другъ полагаетъ свои силы и даже самую жизнь за друга, сынъ—за отца, братъ—за брата. Но мотивы, которые побуждаютъ на такіе поступки, выходятъ всецѣло изъ наивнаго эгоизма. Помочь ближнему считается похвальнымъ, а еще болѣе полезнымъ, такъ какъ помогающій надѣется, что и онъ найдетъ защитника, когда впадетъ въ опасность. Главнымъ мотивомъ воздержанія отъ несправедливости является людское порицаніе. Отъ этого болѣе грубаго понятія, въ которомъ есть доля и не вполнѣ эгоистическихъ побужденій, однако, заслоненныхъ внѣшними цѣлями пользы и первенствованія, несомнѣнно, одинъ только шагъ до того мнѣнія, которое выражено устами Софокловой Антигоны:

«Не ненавидѣть, а любить съ другими я должна».

Или содержится въ стихахъ Менандра:

«Жизнь въ томъ, чтобъ жить не для себя лишь только».

Но какъ возможны были бы такія выраженія, если бы человѣческое сердце ничего не знало о стремленіи, чуждомъ эгоизма, стремленіи къ самопожертвованію или, если бы послѣднее было лишь скрытою формой эгоизма? Но въ такихъ вопросахъ смѣшивать первоначальныя условія возникновенія съ нашими теперешними мотивами поступковъ—есть поверхностный взглядъ, сопряженный съ заблужденіемъ, въ силу котораго, не взирая на громкія свидѣтельства исторіи культуры, считаютъ нравственное сознаніе неразвивавшимся или, по крайней мѣрѣ, упускаютъ изъ виду важнѣйшій законъ его развитія, законъ безконечнаго новообразованія мотивовъ изъ полученныхъ слѣдствій.

e) Государство и родовой союзъ.

Уже Аристотель, какъ извѣстно, сдѣлалъ замѣчаніе, далеко опережающее соціальныя теоріи позднѣйшаго времени, что, хотя государство въ дѣйствительномъ ходѣ развитія представляетъ собой послѣдній изъ союзовъ, въ который человѣкъ вступаетъ съ подобными себѣ, однако, это послѣднее и высшее сообщество имѣетъ свои основы уже въ естественномъ состояніи индивидуума, и въ силу этого, понятіе государства является ранѣе, нежели понятіе отдѣльной личности [1]).

Въ прямой противоположности съ этимъ понятіемъ, договорныя теоріи новѣйшаго естественнаго права, какъ бы различно они не думали о цѣли и задачѣ государства, принимаютъ внѣ-

---

[1]) Aristoteles, Politik, I, 2.

государственное естественное состоянiе, и въ силу этого молча или прямо предполагаютъ, что государство не естественный союзъ, а искусственное созданiе.

Въ этомъ воззрѣнiи отражается тотъ, вызванный внѣшними условiями и цѣлыя столѣтiя господствовавшiй надъ умами, индивидуализмъ новаго времени, для котораго индивидуумъ имѣетъ значенiе единственной нравственной самоцѣли, и который изъ того, что государство и правовой строй служатъ индивидууму, заключаетъ, что они созданы произвольно самими индивидуумами. Аналогiи (сравненiя), которыми подкрѣпляютъ это представленiе, кажутся достигающими своей цѣли лишь потому, что здѣсь обращается вниманiе только на сходство цѣлей, а не на дѣйствительныя причины и мотивы. Первая изъ этихъ аналогiй основывается на сродствѣ государства съ устраиваемыми для частныхъ или общественныхъ цѣлей товариществами, компанiями и ассоцiацiями. Послѣднiя въ своихъ стремленiяхъ могутъ разнообразно приближаться къ стремленiямъ государства, принимая на себя заботу объ извѣстныхъ общественныхъ интересахъ, навстрѣчу которымъ идетъ собственно государство. Общественныя учрежденiя для взаимныхъ сношенiй, религiозный культъ, даже забота объ общественной безопасности по временамъ составляютъ цѣли дѣятельности свободныхъ ассоцiацiй. Вслѣдствiе этого, почему бы не смотрѣть на государство, какъ на обширнѣйшую изъ этихъ ассоцiацiй, которая принимаетъ подъ свое покровительство всѣ общественныя цѣли, которыя въ социальныхъ интересахъ неизбѣжны или, по крайней мѣрѣ, въ высшей степени желательны? Конечно, съ точки зрѣнiя цѣли, противъ этого мало можно возражать. Но вопросъ въ томъ, соотвѣтствуетъ-ли этому дѣйствительное развитiе. Во второй аналогiи основываются на томъ, что различныя государства стоятъ въ такомъ же отношенiи другъ къ другу, какъ въ отдѣльномъ государствѣ индивидуумы, отдѣльные члены государства: такъ, миръ между государствами сохраняется путемъ договора; на договорѣ основываются также отчасти правильныя сношенiя, которыя устанавливаются между состоящими въ мирныхъ отношенiяхъ государствами, взаимное охраненiе правъ подданныхъ и т. д. Если, такимъ образомъ, понятiе государства ограничено снизу понятiемъ ассоцiацiи, сверху понятiемъ союза государствъ, и оба эти понятiя покоятся на союзахъ (Vereinbarungen) и договорахъ, то въ самомъ дѣлѣ является довольно соблазнитель-

нымъ примѣнить и къ самому государству ту же точку зрѣнія [1]).

Но цѣль, которая можетъ быть достигнута соціальнымъ учрежденіемъ, является вездѣ лишь одною стороной сущности послѣдняго; другая, не менѣе существенная его сторона, заключается во внѣшнихъ причинахъ и внутреннихъ мотивахъ, которые приводятъ къ ней и которые, вообще далеко уклоняясь отъ указанныхъ цѣлей, много, если приближаются къ нимъ въ окончательныхъ результатахъ. Нашему непосредственному созерцанію возникновеніе государства такъ же мало доступно какъ и возникновеніе семьи. Но, между тѣмъ, какъ въ послѣднемъ случаѣ естественное половое отношеніе заставляетъ насъ приписать ему большую первобытность, нежели какая можетъ быть вѣроятною въ дѣйствительности (по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ постояннаго сожитія, какое мы теперь связываемъ съ этимъ отношеніемъ), цѣли государства уже настолько лежатъ внѣ непосредственныхъ физическихъ потребностей жизни, что стремленіе приписать волѣ и соображенію значительное вліяніе на его возникновеніе является вполнѣ понятнымъ. Ссылка на общественныя соединенія животныхъ не составляетъ надежнаго возраженія противъ этого. Ибо общества животныхъ, насколько они вообще продолжительны, а не скоропреходящи, какъ полетъ перелетныхъ птицъ, покоятся исключительно на половомъ отношеніи: это, если угодно, увеличенныя семьи, но не государства; употребляемое для нихъ выра-

---

[1]) Для выясненія роли, какую играли и, въ общемъ, еще теперь играютъ обѣ упомянутыя здѣсь аналогіи въ теоріяхъ о государствахъ, можно довольствоваться указаніемъ на два воззрѣнія изъ довольно различныхъ временъ, авторы которыхъ, кромѣ того, стоятъ на весьма несходныхъ точкахъ зрѣнія, а именно, на воззрѣнія Томаса Гоббса и Р. Моля (См. Hobbes, De Cive, Cap. v. Mohl Encyklopädie der Staatswissenschaften, 2 Aufl. § 7, § 12 ff.). Во всякомъ случаѣ, Моль не безусловно придерживается старыхъ договорныхъ теорій, но кромѣ договора допускаетъ еще другіе способы образованія государствъ, каковы религіозный, отцевскій авторитетъ, завоеваніе. Но возникновеніе государства путемъ договора кажется ему болѣе справедливымъ, и всѣ прежніе способы его образованія только тогда пріобрѣтаютъ прочную законную постановку, когда сюда присоединится согласіе членовъ государства, т.-е., говоря словами Канта, «Fiction eines Vertrags». Впрочемъ ясно, что какъ скоро обыкновенно поставляемыя государству цѣли принимаютъ за фактически дѣйствительные мотивы его возникновенія, то нельзя обойдти допущеніе государственнаго договора. Ибо ничто не заставляетъ думать, чтобы такіе мотивы могли дѣйствовать иначе, нежели путемъ согласія, при которыхъ единичныя личности отказываются отъ своей первоначально неограниченной свободы въ пользу принудительной силы государства. Но это и есть договорная теорія, остроумное развитіе которой составляетъ заслугу Hobbes'а.

женіе «государства животныхъ» («Thierstaaten») принадлежитъ къ тѣмъ ложнымъ аналогіямъ, которыя, вдаваясь въ психологію животныхъ, могутъ этимъ затемнить и пониманіе человѣческихъ отношеній [1]).

За неимѣніемъ дѣйствительнаго основанія, во взглядѣ на развитіе государства руководятся двумя фикціями: одна разсматриваетъ индивидовъ какъ элементы, которые соединяются въ государственный союзъ, другая выставляетъ семью основой его возникновенія. И здѣсь можно примѣнить древнее значеніе употреблявшихся Платономъ, для объясненія возникновенія языка, противоположныхъ словъ φύσει и θέσει («по природѣ» и «по рѣшенію). Гдѣ индивидуумы соединяются въ государственный союзъ прямо для взаимной охраны или для другихъ общихъ всѣмъ имъ цѣлей, тамъ, очевидно, онъ выходитъ изъ добровольнаго рѣшенія: эта гипотеза такимъ образомъ приводитъ безъ всякихъ околичностей къ ученію о государственномъ договорѣ. Если, напротивъ того, семья, какъ учитъ второй взглядъ, сама по себѣ постепенно выростаетъ въ большій союзъ, то такое развитіе считается естественнымъ, причемъ на него могутъ оказывать вліяніе вдобавокъ и добровольныя рѣшенія.

Несостоятельность теоріи договора подкрѣпляется тѣмъ обстоятельствомъ, что вторая теорія не есть, подобно первой, простая фикція, но что существованіе патріархальнаго устройства государствъ находитъ для нея явное подтвержденіе въ опытѣ. Мысль о подобномъ возникновеніи, которое было противопоставлено уже Аристотелемъ Платоновскому объясненію возникновенія государства изъ соединенія единичныхъ лицъ, должна такимъ образомъ, еще и теперь находить многочисленныхъ приверженцевъ среди тѣхъ, которые вообще придерживаются естественнаго развитія общества. Но, при ближайшемъ изслѣдованіи, видимо теряютъ свой вѣсъ тѣ доказательства, которыя могутъ быть приведены въ подтвержденіе такого рода возникновенія изъ области патріархальнаго первобытнаго состоянія культурныхъ народовъ или изъ государственнаго строя нынѣшнихъ первобытныхъ народовъ. Частію оказывается, что патріархальное устройство не есть исключительное начало, какъ предполагаютъ приверженцы этой теоріи; частію патріархальный строй не является въ такомъ видѣ, чтобы онъ, какъ этого требуетъ указанное пред-

[1]) См. мою статью о психологіи животныхъ. Leipzig 1885, S. 186 ff.

положеніе, могъ быть выведенъ изъ отдѣльныхъ семей. Напротивъ, какъ мы выше сказали, отдѣльная семья пріобрѣтаетъ прочную форму лишь на позднѣйшей ступени, когда она рѣзче выдѣлится изъ болѣе общей семьи и родоваго союза. Тѣ состоянія, которыя называютъ патріархальными, суть явленія, которыя принадлежатъ къ древнѣйшей, еще нераздѣленной формѣ семьи. Такъ какъ болѣе общая семья не знаетъ, подобно отдѣльной семьѣ, прочнаго принципа, въ силу котораго ограничивалось бы число ея членовъ, то здѣсь обыкновенно привходящая извнѣ необходимость—отыскивать новыя пастбища, далекія мѣста для охоты, отдаленныя мѣста для земледѣлія—вноситъ въ нее раздѣленіе. При подобномъ раздѣленіи легко потомъ случается, что выдѣлившаяся впослѣдствіи семья поддерживаетъ все-таки связь съ прежнею, отъ которой она отдѣлилась, и связь эта, выходя изъ сознанія первоначальной зависимости, усиливается потребностью взаимной защиты. При такой связи, само собой случается, что первоначальная старая семья, къ которой другія привязаны узами уваженія и религіозныхъ обязанностей, принимаетъ на себя руководящую роль. Такіе семейные союзы (они отчасти еще и теперь существуютъ у индійскихъ племенъ Сѣверной Америки, а раньше были у нихъ въ обычномъ распространеніи) образуютъ, очевидно, начала патріархальнаго состоянія [1]). Іудейская исторія до временъ установленія царства представляетъ намъ подобную картину въ средѣ кочующаго народа. Отдѣленіе Авраама отъ Лота (Быт. 13) представляетъ собой въ этомъ случаѣ типическій образецъ того раздѣленія родовъ, какое постоянно возникаетъ среди кочующаго народа, подъ вліяніемъ внѣшнихъ условій жизни. Въ такомъ же состояніи жили до-исламитскіе арабы, отчасти до появленія Магомета, и вызванное имъ религіозно-политическое движеніе нашло себѣ мощную поддержку именно въ примитивной формѣ соціальной культуры народа, среди котораго онъ дѣйствовалъ [2]). При томъ огромномъ значеніи, какое принадлежитъ расширенной семьѣ въ первоначальномъ родовомъ союзѣ, нѣтъ ничего невѣроятнаго, что начертанная нами исторія возникновенія не чужда вполнѣ ни одному изъ патріархальныхъ устройствъ. Но въ иныхъ случаяхъ такой путь, конечно, долженъ былъ нарушаться другими вліяніями противоположнаго рода,

[1]) Waitz, Antropologie der Naturvölker, III, S. 119 ff.

[2]) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig 1868. S. 309 ff.

такъ что его воздѣйствіе на болѣе прочныя учрежденія, отступало на задній планъ. Вообразимъ себѣ, что такое событіе, какъ появленіе Магомета, совершилось бы въ до-историческое время: оказалось бы, что такъ какъ отъ первобытнаго патріархальнаго состоянія, каковое засталъ вызванный имъ переворотъ, потерялся всякій слѣдъ, то основанное имъ государство казалось бы возникшимъ не путемъ естественнаго роста родоваго союза, а подъ вліяніемъ единственно могучей личности. Какой размѣръ могло пріобрѣсти такое вліяніе въ частности, подъ дѣйствіемъ давленія религіознаго мотива, наглядное свидѣтельство объ этомъ давало бы намъ прямо распространеніе ислама. Дѣйствительно, у весьма многихъ первобытныхъ народовъ мы находимъ политическія состоянія, въ которыхъ вліяніе соединенной семьи, повидимому, исчезло совершенно. Особенно тамъ, гдѣ борьба съ сосѣдними народами обусловила болѣе тѣсный союзъ многихъ, ставшихъ потомъ чуждыми, родовъ, какъ въ деспотическихъ государствахъ негровъ, или тамъ, гдѣ внутренніе раздоры и партіи потребовали надъ собою власти, какъ на нѣкоторыхъ полинезійскихъ островахъ,—такъ образовались стоящія внѣ семейныхъ связей государства, оставившія въ иныхъ мѣстахъ рядомъ съ собою и семейное устройство, а въ другихъ мѣстахъ устранившія его ради собственныхъ интересовъ. Въ возникшихъ подобнымъ образомъ деспотическихъ формахъ правленія также нѣтъ недостатка въ религіозной основѣ, какъ и въ патріархальномъ государствѣ. Въ послѣднемъ эта основа состоитъ въ возвышеніи тѣхъ жреческихъ функцій, каковыя обычай повсюду возлагаетъ на главу дома, а въ первомъ почитаніе владыки, стоящаго внѣ всякаго племеннаго родоваго союза,—и его дома,—доходитъ до обожанія, а миѳъ, слѣдуя этому стремленію, приписываетъ потомству властителя божественное происхожденіе. Если же между подчиненнымъ народомъ и владыкой его появляются второстепенные начальники или привиллегированные классы, то и на нихъ легко переносится часть этого миѳологическаго ореола: выраженія земной власти получаютъ значеніе божественныхъ учрежденій [1]).

f. Развитіе формъ государства.

Всѣ указанныя явленія едва-ли позволяютъ сомнѣваться въ томъ что при развитіи государства изъ первоначальнаго родоваго союза

[1]) Waitz, Antropologie der Naturvölker, II, S. 126 ff., IV, S. 165 ff.

переплетаются два условія. Одно покоится на естественномъ ростѣ объединенной семьи: оно ведетъ къ патріархальнымъ формамъ, которыя въ закономѣрной послѣдовательности отъ селенія, какъ первоначальной общей семьи, доходятъ до союза цѣлаго округа и, наконецъ, до народнаго союза, образующаго, впрочемъ, еще шаткое политическое единство. Это—мирный путь образованія государства, но этотъ путь рѣдко бываетъ совершенно ненарушимъ, такъ какъ при скрѣпленіи высшихъ членовъ этого ряда обыкновенно дѣйствуютъ и такіе факторы, которые принадлежатъ ко второй формѣ возникновенія (государства). Вторая форма имѣетъ основаніемъ тотъ фактъ, что личность, благопріятствуемая внѣшними обстоятельствами, выдающаяся физическою силой или дарованіями, пріобрѣтаетъ преобладающее вліяніе, и прежде всего, среди родоваго союза, но часто достигаетъ господства и надъ первоначально чуждыми родами. Этотъ второй родъ образованія государства по преимуществу воинственный. Хотя и при мирныхъ отношеніяхъ возникновеніе такого рода преобладанія, обусловливаемаго личными способностями, не невозможно, но оно мало вѣроятно. Скорѣе ужъ на религіозной почвѣ можетъ, пожалуй, возникнуть такое преобладаніе, хотя и оно прочно только тогда, когда подкрѣпляется политическими военными результатами. Впрочемъ, такъ какъ личное господство едва-ли когда-либо совершенно разрушаетъ основы стараго родоваго устройства, и такъ какъ послѣднее, въ свою очередь, никогда не можетъ развиваться, не нарушаясь никакими внѣшними опасностями, то, вѣроятно, ни одна изъ этихъ обѣихъ формъ возникновенія государства никогда не совершается отдѣльно; напротивъ, оба момента такъ проникаютъ другъ друга, что рѣчь можетъ быть не больше какъ о преобладающемъ участіи одного или другаго; полнаго равновѣсія оба они достигли, вѣроятно, у индо-германскихъ племенъ. А именно, столь рано отдѣлившіеся народы, какъ индусы и германцы, обнаруживаютъ однородныя формы устройства: союзъ селеній, который происходитъ въ слѣдующей постепенности: сельская община, округъ и племя; патріархальный видъ низшихъ членовъ этого ряда остается въ цѣломъ неизмѣнно; потомъ соединеніе племенъ подъ властью выдвинувшагося въ войнѣ избираемаго царя, однако, ограничиваемаго другими предводителями. Къ этому, наконецъ, присоединяется связь многихъ племенъ вслѣдствіе крупныхъ народныхъ движеній подъ верховнымъ владычествомъ одной личности, захватившей себѣ власть [1]. И го-

[1] Zimmer, Altindisches Leben, S. 158 ff. Grimm, Deut. Rechtsalterhümer, S. 229 ff.

сударство греческаго героическаго времени обнаруживаетъ соединеніе указанныхъ двухъ вліяній съ перевѣсомъ патріархальнаго элемента. Достопримѣчательно то, что послѣднее обстоятельство указывается выраженіемъ языка, даже тамъ, гдѣ затмилось его реальное значеніе. Гомеръ называетъ царей пастырями народовъ и сравниваетъ кроткаго правителя Одиссея съ отцемъ. Еще и теперь русскій царь носитъ этотъ титулъ, такъ же, какъ и вообще у славянъ и въ общинныхъ ихъ устройствахъ дольше всего сохранились остатки патріархальнаго состоянія [1]).

Это смѣшеніе условій носитъ въ себѣ въ то же время задатокъ разнообразнаго развитія, обусловливаемаго особыми историческими обстоятельствами. То выступаетъ, какъ у индусовъ, въ качествѣ самаго рѣшительнаго вліянія, противоположность съ покореннымъ народонаселеніемъ, раздѣленіе племенъ переходитъ въ классы покореннаго народа, и вліяніе царской власти ослабляется, такимъ образомъ, ея собственнымъ подчиненіемъ закону сословнаго раздѣленія; иногда честолюбивымъ главамъ племени удается, какъ въ Греціи и Римѣ, свергнуть царскую власть и основать аристократическій режимъ; послѣдній, послѣ того, какъ публичная жизнь въ городскихъ учрежденіяхъ пріобрѣтетъ большее распространеніе, постепенно долженъ бываетъ уступить массамъ въ ихъ стремленіи къ вліянію, послѣ чего неизбѣжно наступаетъ поворотъ демократіи къ деспотизму. Иногда, наконецъ, какъ это бываетъ у германскихъ и славянскихъ народовъ, обширныя народныя движенія рано образуютъ соединеніе въ болѣе обширныя государства. Когда эти государства съ самаго начала не могутъ создать республиканскую организацію городскихъ союзовъ, подобную древней, они приходятъ къ образованію абсолютныхъ монархій, въ которыхъ затѣмъ стремятся достичь нѣкотораго вліянія отдѣльные союзы, города и сословія, а, наконецъ, постепенно и масса народонаселенія, путемъ системы учрежденій самоуправленія и представительства. Лишь двѣ черты общи этимъ формамъ развитія, столь различнымъ во всемъ остальномъ. Первая черта заключается въ экспансивномъ стремленіи (стремленіи къ расширенію) государствъ. Если это стремленіе, какъ въ римской всемірной имперіи или въ монархіи Карла Великаго, заходитъ слишкомъ далеко, то реакціей ему является разложеніе цѣлаго государства, не удовлетворяющаго болѣе своимъ государственнымъ цѣлямъ. Впрочемъ, всѣ эти нарушенія не препятствуютъ тому, чтобы

---

[1]) Klemm, Allgemeine Culturgeschichte, X, S. 153 ff.

вообще объемъ государства постоянно увеличивался. Вторая черта заключается въ постоянно возрастающемъ стремленіе къ устраненію всѣхъ эгоистическихъ вліяній, внушаемыхъ индивидуальнымъ произволомъ, и сообразно этому все опредѣленнѣе выступающемъ исключительномъ направленіи государственныхъ цѣлей къ общему благу. И эта тенденція осуществляется не безъ препятствій и не безъ разнообразныхъ реакціонныхъ рецидивовъ. Однако, господство этой тенценціи обнаруживается уже въ томъ, что, между тѣмъ, какъ прежнее время могло смѣло смотрѣть на личные династическіе интересы и интересы партій, какъ на цѣли государства, на позднѣйшихъ ступеняхъ подобные инородные (heterogene) мотивы, когда они продолжаютъ дѣйствовать, выступаютъ на свѣтъ только подъ предлогомъ общаго интереса. Обѣ черты стоятъ въ самой тѣсной связи съ развитіемъ и духовной, и матеріальной культуры. Съ ростомъ государства (насколько отъ этого не страдаетъ прочность его составныхъ частей) ростетъ и безопасность его членовъ, и обиліе средствъ, потребныхъ для удовлетворенія ихъ жизненныхъ нуждъ и для развитія ихъ силъ. Только при стеченіи особенно благопріятныхъ условій, столь маленькое государство, какъ аѳинская республика, могло быстро достичь такого разцвѣта, который въ исторіи затмилъ своимъ сіяніемъ огромныя міровыя государства древности. Повтореніе такихъ условій стало невозможнымъ съ торговыми сношеніями народовъ и при ихъ помощи. Но охраненіе правъ и спокойствія противъ опасностей всякаго рода тѣмъ вѣрнѣе гарантируется величиной и могуществомъ государства, чѣмъ больше къ этимъ благамъ бываютъ причастны всѣ граждане государства, безъ предпочтенія единичныхъ личностей или классовъ.

Такимъ образомъ, въ этой двойной цѣли осуществляется развитіе законосообразности, непосредственное объясненіе которой повидимому заключается въ тѣхъ цѣляхъ, которыхъ при этомъ старались достигнуть. Но, однако, тотъ, кто вздумалъ-бы считать эти цѣли самыми причинами развитія, несомнѣнно ошибся-бы. И здѣсь лежитъ рѣшительное доказательство противъ подобнаго предположенія въ томъ, что для предшествующихъ ступеней неизвѣстны позднѣйшія, и потому-то какая-нибудь цѣль можетъ стать предметомъ стремленій лишь послѣ того, какъ она хотя бы отчасти была уже достигнута. Такимъ образомъ, отдѣльные люди и народы служатъ цѣлямъ нравственной культуры, не подозрѣвая

тѣхъ цѣлей, которымъ идутъ навстрѣчу, и нерѣдко противъ собственной воли.

g. Чувство народнаго и государственнаго единства.

Мы должны признать два мотива тѣми духовными силами, которыя съ раннихъ поръ дѣйствовали при образованіи политическаго единства: одинъ изъ нихъ, это то благоговѣніе, которое перешло отъ семьи и родоваго союза на выросшіе изъ него болѣе широкіе союзы; другой—**эгоизмъ**, который присущъ индивидууму, какъ послѣдней составной части каждаго строя общества Благоговѣйное послушаніе, которое оказываетъ сынъ отцу, онъ переноситъ на начальника рода, послѣдній же, въ свою очередь, какъ глава расширенной семьи, связываетъ то чувство симпатіи, которое влечетъ человѣка къ равному себѣ, съ тою чертой отеческой заботы, которую каждый имѣетъ о близкихъ родныхъ. Эти аффекты, вслѣдствіе дѣйствія противоположныхъ элементовъ, могутъ болѣе или менѣе отойдти на задній планъ даже и въ томъ случаѣ, если сохраняется патріархальная форма союза; но сомнѣваться въ ихъ первобытномъ существованіи, мы имѣемъ тѣмъ меньше основанія, что они коренятся въ природѣ человѣка, такъ же какъ и первоначальное родовое чувство, и что уже самое возникновеніе родоваго союза было бы немыслимо безъ нихъ. Ясно, что то развитіе эгоистическихъ стремленіи, которымъ постепенно уступаютъ указанные мотивы, направляется къ тому, чтобы разрушить примитивную патріархальную форму союза. Понятно, что такая борьба прежнихъ патріархальныхъ и новыхъ эгоистическихъ мотивовъ начинаетъ проявлять свое дѣйствіе именно тамъ, гдѣ вслѣдствіе роста сообщества выборъ высшаго главы опредѣляется его личнымъ вліяніемъ, каково отличіе на войнѣ или въ дѣлахъ мирнаго времени. Тѣмъ важнѣе тотъ фактъ, что здѣсь долгое время религіозныя представленія составляли главное охранительное орудіе противъ опасныхъ послѣдствій необузданной борьбы эгоистическихъ стремленій. Такъ какъ эти представленія окружали личность начальника ореоломъ божескаго почитанія, то часть послѣдняго падала и на его родъ: такъ, изъ чувства благоговѣнія, облеченнаго въ религіозную форму, явилась наслѣдственность князей (въ грубомъ состояніи, самое сильное оружіе для охраненія установленнаго государственнаго порядка); но не бываетъ недостатка въ томъ, что наступаетъ время, когда честолюбивыя требованія соперничающихъ начальниковъ вносятъ колебанія въ

этотъ порядокъ, перенесенный изъ естественнаго семейнаго союза на большій кругъ единоплеменниковъ. Такимъ-то образомъ, особенно второй исходный пунктъ образованія государства, т.-е. могущество единичной личности, достигнутое воинственными способностями или другими преимуществами, есть именно тотъ, когда возникаетъ соревнованіе эгоистическихъ интересовъ, и можетъ разгорѣться еще сильнѣе, если на новый порядокъ не переносится то чувство благоговѣнія, которое развивается въ патріархальномъ государствѣ; поэтому-то послѣднее еще съ давнихъ поръ составляло противовѣсъ разлагающему вліянію не ограниченнаго эгоизма.

Когда примитивное чувство благоговѣнія исчезатъ, на его мѣсто выступаютъ другіе мотивы однороднаго содержанія. Съ переходомъ къ осѣдлости возникаетъ любовь къ отечеству которая находитъ свое религіозное выраженіе въ культѣ домашнихъ боговъ, и въ которой склонность къ единоплеменникамъ переносится и на неодушевленные предметы. Она возвышается и расширяется по мѣрѣ того, какъ увеличиваются блага, которыя доставляетъ родная земля и жизнь на ней. Когда Ахиллесъ, разсерженный оказанною ему несправедливостью, покинулъ во время битвы Археянъ, то Одиссей и Фениксъ, которые старались его вернуть, обратились къ нему съ увѣщаніями, и въ этихъ увѣщаніяхъ звучитъ слабый упрекъ въ томъ, что онъ оставилъ въ несчастіи соотечественниковъ на поруганіе; но большій вѣсъ, чѣмъ этотъ призывъ къ племенному чувству, въ глазахъ гомеровскихъ героевъ имѣетъ обѣщаніе богатыхъ даровъ. Только другое чувство одинаково сильно съ чувствомъ собственаго «я», а именно—скорбь о павшемъ другѣ и желаніе отмстить за него,—въ состояніи было изгладить изъ памяти Ахиллеса нанесенную ему обиду. Въ этомъ примѣрѣ открывается та сила, которая могущественно содѣйствовала развитію безкорыстныхъ сремленій: она заключается въ уравновѣшеніи (компенсаціи) и самоурегулированіи эгоистическихъ стремленій. Самъ эгоизмъ возвышается, а, между тѣмъ, его дѣйствія разрушаются. Ахиллесъ, который преслѣдуетъ троянцевъ изъ мести, сражается въ то же время и за своихъ близкихъ, самъ не имѣя вначалѣ этого желанія. Но когда онъ пріобрѣтаетъ славу и почести, не за этотъ эгоистическій мотивъ своей мести, а за помощь, которую онъ оказываетъ находящимся въ опасности соотечественникамъ, то постепенно эта цѣль становится въ то же время и его мотивомъ, благодаря которому снова возникаетъ старое родовое и патріотическое чувство. Во времена Перикла, у аѳи-

нянъ гнѣвъ, въ родѣ гнѣва Ахиллеса, считался уже безславнымъ для героя, и вмѣсто обѣщанія даровъ герою, напоминали о его обязанности служить отечеству. И въ общественномъ мнѣнія стремленіе къ почестямъ и отличію цѣнилось здѣсь выше всѣхъ другихъ эгоистическихъ мотивовъ. Самое это стремленіе, конечно, еще эгоистично, но, по мѣрѣ того, какъ преслѣдуемыя реальныя цѣли явно идутъ на общее благо, а для дѣйствующаго лица остаются преимущественно идеальныя блага, напримѣръ, слава,—то эгоизмъ, вопреки собственной природѣ, приводитъ къ дѣйствіямъ не для себя самаго. Это внутреннее противорѣчіе цѣли и мотива уже съ давняго времени возбуждаетъ вопросъ, который и у насъ возникаетъ въ болѣе многочисленныхъ спорныхъ вопросахъ: какія качества государства наиболѣе благопріятны для созданія склонности къ самопожертвованію.[1] Какъ бы различно ни отвѣчали и на этотъ вопросъ, но предположеніе, что здѣсь эгоистическія побужденія играютъ главную роль, принимается всѣми сторонами, какъ понятное само собою. Но если, вопреки этому, отвѣты были такъ различны, что одни отдавали преимущество Спартѣ, вслѣдствіе трудовъ и отсутствія наслажденій въ ея жизни, другіе же, какъ Периклъ, Аѳинамъ, по совершенно противоположнымъ основаніямъ,—то эта двойственность отвѣтовъ можетъ возбудить справедливое сомнѣніе въ вѣрности предъидущаго предположенія. Въ дѣйствительности, конечно, совершенно невѣроятно, чтобы воинъ на полѣ сраженія, прежде чѣмъ пожертвуетъ своею жизнью за родину, разсуждалъ бы о томъ, стоитъ-ли жить въ ней вообще, или стоитъ-ли въ ней жить послѣ разрушенія всѣхъ ея лучшихъ благъ. Однако, основная мысль этого наивнаго разсужденія несомнѣнно не можетъ быть оспариваема. Никто не приноситъ себя въ жертву за другихъ или за государство, къ которому онъ принадлежитъ, не имѣя при этомъ въ виду удовлетворенія и своего собственнаго «я». Для героевъ героическаго времени эти личныя блага заключались, помимо непосредственнаго наслажденія проявленіемъ собственныхъ силъ, въ стремленіи къ добычѣ, могуществу и славѣ, причемъ послѣдняя сама большею частью основывалась на оцѣнкѣ физической силы. Во времена нѣсколько болѣе утонченныхъ чувствованій, по крайней мѣрѣ, у благороднѣйшихъ натуръ, всѣ прочіе мотивы вытѣсняются стремленіемъ къ почету и славѣ, причемъ эта послѣдняя зависѣла отъ того значенія, какое дѣятельность личности имѣла для

[1] L. Schmidt, Ethik der Griechen, II, стр. 230.

общаго блага. Практическая этика этой ступени развитія слѣдуетъ девизу: «неэгоистическія цѣли изъ эгоистическихъ мотивовъ». Но, по мѣрѣ того, какъ эти эгоистическіе мотивы постепенно пріобрѣтаютъ болѣе идеальное содержаніе и, наконецъ, переходятъ въ чисто-духовную область, является еще болѣе широкое нравственное требованіе: «поступать неэгоистично ради неэгоистичныхъ мотивовъ», т.-е. достигается согласіе цѣли и мотива, которое само переноситъ царство цѣлей въ болѣе идеальную сферу. И вотъ, хотя по своей природѣ государство въ сущности ограничено преслѣдованіемъ лишь тѣхъ реальныхъ жизненныхъ задачъ, которыя предполагаютъ общую защиту и общій трудъ, однако, этическая точка зрѣнія на эти задачи постепенно переводитъ ихъ въ средства, имѣющія цѣлью установить идеальный нравственный общественный строй.

Все это развитіе было бы невозможно, если бы съ самаго начала ему не содѣйствовали влекущія силы неэгоистическихъ стремленій. Эти-то силы и остались послѣ вышесказанной компенсаціи и саморегулированія эгоистическихъ стремленій, и они-то, возростая и измѣняя свое содержаніе съ расширеніемъ общественнаго строя, наконецъ, одержали побѣду надъ измѣнчивыми и другъ другу противорѣчащими наклонностями. Само собою понятно, что эгоизмъ не искореняется этимъ; но, то служа общимъ цѣлямъ, то вступая съ ними въ борьбу, онъ образуетъ никогда не приходящій въ спокойное состояніе рычагъ соціальнаго развитія. Но онъ долженъ подчиниться господству побѣдившаго воззрѣнія, потому что государство и право призваны служить совокупному благу всѣхъ.

Особенное значеніе для подчиненія эгоистическихъ интересовъ цѣлямъ общимъ имѣютъ при этомъ измѣненія примитивнаго родоваго чувства, составляющаго корень всѣхъ влеченій, которыя дали перевѣсъ безкорыстнымъ мотивамъ въ борьбѣ противоположныхъ силъ. Съ расширеніемъ «Civitas» (римскаго государства) на государство, обнимающее цѣлыя страны, должно было исчезнуть еще живо сохранявшееся сознаніе н е п о с р е д с т в е н н о совмѣстной жизни. На его мѣсто уже выступаетъ, въ качествѣ новой духовной силы, противодѣйствующей центростремительнымъ стремленіямъ, то сознаніе принадлежности къ могущественному государству, которое нашло впослѣдствіи свое гордое выраженіе въ словахъ: «Civis Romanus sum» (Я гражданинъ Рима). Возникновеніе національной литературы, пришедшей въ упадокъ въ началѣ новѣйшаго времени, способствуетъ возникновенію еще третьей

силы (Potenz), а именно, силы общаго національнаго сознанія, какъ расширенія первоначальнаго родового чувства, которое (сознаніе), подобно родовому чувству, коренится въ общности языка, обычаевъ и житейскихъ воззрѣній. Въ настоящее время мы склонны ставить причинное отношеніе этихъ моментовъ въ обратномъ порядкѣ. Общій языкъ и обычаи мы разсматриваемъ, какъ прочное достояніе, уже предполагающее сознаніе національнаго единства. Это въ общемъ оказывается вѣрнымъ для временъ древности, но не для возникновенія современной народности, которая сама впервые должна создать общность языка, чтобы потомъ найти въ ней опять основаніе національнаго сознанія, общаго всѣмъ родственнымъ народамъ. Каждый изъ большихъ національныхъ языковъ, какіе мы нынѣ знаемъ, выработался изъ почти безчисленнаго множества діалектовъ, причемъ, по большей части, одинъ изъ нихъ пріобрѣтаетъ господство надъ другими. Но основанная на общемъ языкѣ литература является могущественнѣйшимъ средствомъ для распространенія общихъ воззрѣній на жизнь. Такимъ образомъ, современныя государства, въ большей своей части суть созданія языка, точно такъ же, какъ сами, въ свою очередь, оказываютъ взаимное дѣйствіе на единство языка. Извѣстныя исключенія не подрываютъ правила: они доказываютъ только то, что не одинъ лишь языкъ,—способствуетъ возникновенію политическаго цѣлаго въ объемѣ нашихъ нынѣшнихъ государствъ, но что онъ, коль скоро на пути нѣтъ никакихъ противодѣйствующихъ причинъ, указываетъ границы, въ которыхъ можетъ возникнуть общее государственное чувство, какъ эквивалентъ родоваго чувства древности. Въ сравненіи съ родовымъ, государственное чувство становится тѣмъ богаче, чѣмъ выше опредѣляется цѣнность тѣхъ духовныхъ сокровищъ, пріобрѣтеніе и выработка которыхъ дѣлается возможнымъ, благодаря общности языка. Интенсивность этой цѣнности представляетъ собой восполненіе недостаточности того богатства личныхъ отношеній, которое свойственно родовому и семейному чувству; но въ то же время этотъ безличный характеръ національнаго сознанія, выросшаго на почвѣ общихъ духовныхъ сокровищъ, возвышаетъ нравственное достоинство аффекта (любви къ государству), такъ какъ онъ совершенно освобождаетъ этотъ аффектъ отъ тѣхъ эгоистическихъ факторовъ, которые никогда не были вполнѣ чужды личнымъ аффектамъ (т.-е. привязанностямъ къ членамъ рода). Всѣ естественныя и духовныя сокровища, которыми мы обязаны доставившей намъ могущество землѣ, соединяются въ одно общее

впечатлѣніе, съ усиленіемъ котораго возвышается нравственная цѣнность чувства, привязывающаго насъ къ нашему политическому цѣлому. Чѣмъ свободнѣе эти аффекты отъ личныхъ отношеній, тѣмъ тѣснѣе они связываются съ чувствомъ долга, которое также все болѣе и болѣе освобождается отъ личныхъ отношеній. Первобытный человѣкъ можетъ быть для своихъ близкихъ сострадательнымъ и отзывчивымъ на помощь и даже способнымъ жертвовать собою, но такого поступка, результатъ котораго былъ бы полезенъ для неизвѣстной ему и вообще для неопредѣленной личности, онъ не понимаетъ. Гомеровскій герой, ради почестей и славы, каждое мгновенье ставилъ на карту свою жизнь; но ему, вѣроятно, показалось бы глупостью выдержать опасный постъ безотносительно къ отличію, какъ это дѣлаетъ теперь каждый простой солдатъ, если онъ не трусъ.

Этимъ выводомъ злоупотребилъ бы тотъ, кто желалъ бы видѣть въ немъ восхваленіе нравственнаго состоянія нынѣшняго времени сравнительно съ прежнимъ. Вопросъ: сталъ-ли человѣкъ, какъ личность, благодаря культурѣ, лучше, или нѣтъ, для насъ еще далекъ; мы займемся имъ въ слѣдующей главѣ. Здѣсь же дѣло идетъ не о нравственныхъ поступкахъ, а о нравственныхъ воззрѣніяхъ. Нравственная цѣнность личности относительна: она ставится въ соотвѣтствіе со ступенями развитія нравственныхъ представленій. Кто въ современной культурной средѣ проводитъ свои интересы съ наивнымъ и безпощаднымъ эгоизмомъ дикаря, тотъ поступаетъ безнравственнѣе дикаря. Многое, что въ глазахъ гомеровскихъ героевъ считалось позволительнымъ и даже достойнымъ похвалы, кажется теперь предосудительнымъ. Сужденіе о моральномъ достоинствѣ отдѣльнаго человѣка, какъ и общества, зависитъ не отъ абсолютнаго достоинства ихъ воззрѣній и поступковъ, а отъ ихъ отношенія къ достигнутымъ ступенямъ нравственной культуры. Такимъ образомъ, наше указаніе относится только къ тому, что развитіе нравственныхъ воззрѣній, не смотря на различныя колебанія и задержки,—въ общемъ непрерывно, и въ его ходѣ въ то же время проявляется повсюду повторяющійся законъ одухотворенія (Geistigen Geschehens). Такимъ образомъ, не въ томъ преимущество нынѣшняго человѣка передъ древнимъ, что онъ лучше, а въ томъ, что онъ можетъ быть лучше, или, если мы возьмемъ императивную форму нравственнаго закона что онъ долженъ быть лучше, нежели тотъ. И именно въ государствѣ, благодаря взаимодѣйствію безчисленныхъ духовныхъ

силъ, на которыхъ покоится его сохраненіе и развитіе, скорѣе всего возможно, чтобы существующее (Sein), если и не вполнѣ сходилось съ должнымъ (Soll), то приближалось бы къ нему. На этомъ основывается огромное этическое значеніе, которымъ обладаетъ развитіе государственныхъ учрежденій въ отношеніи къ другимъ областямъ жизни. Въ правовомъ порядкѣ, которому государство подчиняетъ всѣхъ членовъ, оно устанавливаетъ нормы, въ которыхъ, наряду съ другими цѣлями—мотивами (Zweckmotivens), получаютъ выраженіе нравственныя воззрѣнія. Благодаря этому, оно яснѣе вноситъ въ сознаніе необходимые для жизни общества нравственные законы, и охраняетъ каждаго человѣка отъ насилія, которое противно также и нравственному сознанію.

h. Возникновеніе правового порядка.

Такъ какъ право есть выраженіе нормъ, которыя государство проводитъ среди подвластныхъ ему членовъ общества, и которымъ оно само подчиняется въ своемъ отношеніи къ членамъ и въ своемъ сношеніи съ другими государствами, то само собой понятно, что право должно быть позднѣе государства,—правило, которое отвергаютъ всѣ теоріи философіи права, основывающія государство на договорѣ; ибо, по ихъ мнѣнію, само государство вышло изъ установленія правового строя. Но какъ государство постепенно возникаетъ изъ первоначальнаго родового союза, такъ и нормы права возникаютъ изъ нормъ обычаевъ, которые занимали мѣсто права до начала государственной жизни [1]). Среди многихъ ложныхъ представленій о первобытномъ состояніи человѣка, ни одно не извращено такъ, какъ то, которое считаетъ его состояніемъ необузданной свободы. Напротивъ, дикарь—рабъ обычаевъ. Самыя мелочныя правила сопровождаютъ его при всѣхъ жизненныхъ отправленіяхъ; нарушеніе ихъ считается большею частію религіознымъ проступкомъ и наказывается презрѣніемъ, опалой и фактическимъ опозореніемъ [2]). Способъ украшенія, одѣванія, ѣды и множество суевѣрныхъ обыкновеній, обычай опредѣляетъ такъ же строго,—и нерѣдко строже,—какъ имущественныя отношенія или то преслѣдованіе, которому подвергаетъ убійцу семья убитаго. Это состояніе глубоко проникаетъ государство въ началѣ его образованія. Правда, государство

---

[1]) См. выше.

[2]) Собраніе относящихся сюда фактовъ см. у Lubbok'a, Die Entstehung der Civilisation, стр. 372 ff.

выходитъ не столько изъ необходимости охранять эти нормы, созданныя обычаемъ, сколько изъ потребности защиты противъ непріятельскихъ нападеній, которыя или заставляютъ соединяться родственныя племена подъ властью одного главы, или даютъ возможность способному и воинственному начальнику достичь верховнаго владычества. Но благодаря этому, часть власти, которую обычай указываетъ для главы семейства по отношенію къ домашнимъ, само собой, переходитъ и на главу государства. При возникновеніи споровъ между отдѣльными соплеменниками, онъ является естественнымъ третейскимъ судьей, который, въ необходимыхъ случаяхъ, можетъ силой заставить уважать свое рѣшеніе. Если образуется деспотическая форма правленія, то сила государя расширяется дальше этихъ границъ: онъ самъ является носителемъ правоваго порядка, въ которомъ находятъ себѣ выраженіе его личныя воззрѣнія, но при этомъ, конечно, въ первобытныя времена, онъ легко поддается фантазіямъ эгоистическаго произвола, и лишь въ рѣдкихъ счастливыхъ случаяхъ довольствуется потребностью упорядочивающаго охраненія и разработки права. При этомъ замѣчательно, что уже у первобытныхъ народовъ, именно въ деспотическихъ государствахъ, часто съ извѣстною правильностью возникали анархическія состоянія [1]). Иначе бываетъ тамъ, гдѣ могущество соперничающихъ начальниковъ полагаетъ верховному главѣ, опредѣленныя границы. Здѣсь не только ограничивается его вліяніе на подвластныя общины, но легко образуется обычай, въ силу котораго въ обсужденіи имущественныхъ и другихъ, касающихся области права, споровъ между отдѣльными лицами или семейными союзами, принимаютъ участіе и знатнѣйшіе начальники. Такъ было при царяхъ эллинскихъ, какъ изображаетъ Гомеръ. Или же ограниченіе, какъ у древнихъ германцевъ, идетъ еще на одну ступень дальше: рѣшеніе по важнѣйшимъ вопросамъ даетъ народное собраніе, послѣ того, какъ князья, посовѣтывавшись, выносятъ свое мнѣніе: между тѣмъ, соотвѣтственно этому расширенію власти отдѣльныхъ лицъ, рѣшеніе спеціальныхъ вопросовъ и, слѣдовательно, преимущественно индивидульныя рѣшенія остаются на долю болѣе ограниченнымъ союзамъ округа или общины. Такъ было у германцевъ [2]).

---

[1]) Waitz, Antropologie der Naturvölker, II, стр. 147.

[2]) См. Buchholz, Homeriche Realien, II, 1, стр. 66 ff. Griam, Deutsche Rechtsaaterthümer, 2 Ausg., стр. 745 ff. Впрочемъ, и гомеровскія государствен-

Здѣсь и начинается ступень образованія права — въ собственномъ смыслѣ: изъ всей совокупности предписанныхъ обычаевъ выдѣляются извѣстныя нормы, которыя ставятся подъ прямое охраненіе государства и его органовъ; государство, поэтому, проводитъ ихъ частью обнародованіемъ своихъ предписаній и рѣшеній, частью, гдѣ этого недостаточно, примѣненіемъ принудительныхъ мѣръ, и само въ то же время признаетъ эти нормы силой, связывающею и его. Для полнаго понятія правоваго строя эти двѣ стороны неизбѣжны. Деспотизмъ представляетъ только одну изъ нихъ, — принудительную власть государства надъ отдѣльными личностями: онъ является состояніемъ зачаточнаго, но не завершеннаго правоваго строя. Но и развившееся въ указанныхъ двухъ направленіяхъ право, въ силу своего происхожденія изъ обычаевъ, сначала остается не написаннымъ. Нѣчто постоянное представляютъ собой при этомъ, главнымъ образомъ, извѣстныя публичныя учрежденія, которыя даютъ возможность отдѣльному лицу искать и находить право, а государству—охранять исходящій отъ него правовой порядокъ. Что составляетъ право, и что безправіе, при рѣшеніи этого въ отдѣльныхъ случаяхъ опираются отчасти на установившіеся обычаи. Изъ такихъ случаевъ впослѣдствіи образуется правовое обыкновенія (Rechtsgewohnheit), которое, какъ скоро оно достигло достаточной крѣпости, для того, чтобы и на будущее время служить связывающею нормой, переходитъ въ обычное право (Gewohnheitsrecht). Наконецъ, постепенно является потребность сильнѣе санкціонировать и упрочить письмомъ сохранившіяся до сихъ поръ въ памяти нормы обычнаго права: такъ образуется законное право (Gesetzrecht), которое тотчасъ же развиваетъ самостоятельную силу роста, частью разработывая дальше существующую до сихъ поръ область права, частью же создавая новую, и тѣмъ все болѣе и болѣе расширяя объемъ государственнаго правоваго строя. Это стремленіе лишь въ относительно ограниченномъ размѣрѣ перекрещивается стремленіемъ противоположнаго рода, стремленіемъ къ изъятію извѣстной области интересовъ изъ сферы государственнаго права.

Въ этихъ реальныхъ измѣненіяхъ области права еще въ большей степени, нежели въ упомянутой выше исторіи формаль-

---

ныя устройства знаютъ Агорэ или народное собраніе. Но народъ созывается здѣсь лишь въ сомнительныхъ случаяхъ по произволу князей, и имѣетъ только совѣщательный голосъ. См. Buchholz. a. a. O. стр. 24.

наго развитія права, выступаетъ закономѣрность, которая имѣетъ весьма большое значеніе и въ этическомъ отношеніи. Ибо, такъ какъ упомянутыя измѣненія даютъ, въ сущности, одинаковыя результаты при различныхъ обстоятельствахъ, то они представляютъ одно изъ самыхъ важныхъ доказательствъ первоначальной однородности нравственныхъ наклонностей. Извѣстно, что римское право съ удивительнымъ совершенствомъ разработало нормы частнаго (гражд.) права, а именно въ области собственности, между тѣмъ, какъ публичное право и самоуголовное право (Strafrecht) римлянъ носитъ еще отрывочный (фрагментарный) характеръ. Если новѣйшее время въ этомъ случаѣ далеко перешагнуло ступень римскаго права, то все-таки осталась область, которая нуждается еще въ настоящемъ кодексѣ, именно народное право. Здѣсь въ образованіи права культурныхъ народовъ отражается законъ, который, какъ кажется, существуетъ во всѣхъ мѣстахъ: образованіе права постепенно идетъ отъ болѣе узкой къ болѣе широкой жизненной сферѣ общества; оно начинается опредѣленіемъ правовыхъ отношеній индивидуумовъ другъ къ другу, затѣмъ захватываетъ дальше семью; и только на позднѣйшей стадіи, державшіяся до сихъ поръ путемъ обычнаго права, отношенія подчиняются завѣдыванію опредѣленныхъ нормъ закона; наконецъ, договоры и союзы государствъ полагаютъ начала международнаго права.

i. Каратльная власть государства.

Замѣчательное мѣсто въ этомъ развитіи занимаетъ уголовное право.

По своей природѣ оно захватываетъ правовую сферу, какъ индивидуума, такъ и государства, ибо всякое преступленіе, съ одной стороны, есть нарушеніе оберегаемаго государствомъ публичнаго правоваго порядка, съ другой стороны побольшей части является въ то же время и посяганіемъ на личное право отдѣльнаго человѣка. Поэтому и правосознаніе развивается здѣсь лишь постепенно въ обоихъ этихъ направленіяхъ. Такъ какъ моментъ личнаго вреда осуществляется раньше, то въ первоначальномъ состояніи общества, преступленіе разсматривается съ точки зрѣнія тяжбы отдѣльныхъ лицъ, — естественное слѣдствіе того явленія, что самое распространенное преступленіе древности, убійство, почти всегда вытекало изъ тяжбы (Streit). Государство въ этомъ случаѣ предоставляетъ право мести потерпѣвшему или его родственникамъ; само же оно, когда обставляетъ его ограни-

чительными нормами, заботится только о томъ, чтобы этому спору родовъ дать скорѣйшій исходъ.

Эта особенная форма развитія въ примитивномъ состояніи опредѣлялась также религіозными мотивами. Имущественныя отношенія лежатъ отъ этихъ мотивовъ дальше всѣхъ другихъ. Поэтому, для нихъ съ самаго ранняго времени ощущалась потребность въ государственномъ принужденіи, и послѣднее здѣсь легко возникаетъ изъ первоначальныхъ условій патріархальнаго или деспотическаго общественнаго строя. Уже раздѣлъ имущества, первоначально принадлежавшаго въ качествѣ общаго владѣнія семьѣ, является правовымъ дѣяніемъ, которое ближе всего принадлежитъ главѣ семейства и, какъ только права его отчасти переходятъ на высшую инстанцію, и это дѣйствіе поступаетъ подъ покровительство послѣдней. Иначе стоитъ дѣло по отношенію къ преступнымъ дѣяніямъ. Поскольку они имѣютъ въ результатѣ вредъ для другаго человѣка, ему предоставляется самому находить себѣ удовлетвореніе: хозяинъ дома воленъ убить пойманнаго на мѣстѣ преступленія вора; родственникъ убитаго принимаетъ на себя месть убійцѣ, или удовлетворяется полученною отъ него пеней. Но какъ скоро преступленіе есть нарушеніе религіозныхъ и нравственныхъ нормъ, то наказаніе принадлежитъ богамъ. Гнѣвъ ихъ постигаетъ виновнаго, или въ этой или въ той жизни. При этомъ только постепенно возникаетъ чувство нравственной отвѣтственности за преступленіе, кажущееся для болѣе тонкаго нравственнаго чутья особенно тяжелымъ. Еще во время Гомера убійство считалось тяжелымъ преступленіемъ только при усиливающихъ его тяжесть условіяхъ, именно, если оно совершено надъ кровнымъ родственникомъ; но, съ другой стороны, непочтеніе къ родителямъ, небрежность въ своихъ обязанностяхъ по отношенію къ гостямъ и ищущимъ защиты или клятвопреступленіе, хотя, во всякомъ случаѣ, и не угрожаютъ мірскимъ наказаніемъ, но осуждаются строже, очевидно, потому, что носятъ на себѣ непосредственный характеръ религіознаго проступка. Понятно, конечно, что въ грубое воинственное время смотрѣли на преступленіе убійства болѣе снисходительно. Поэтому, не нравственная виновность заставила постепенно государство вырвать мечъ кровавой мести изъ рукъ отдѣльныхъ лицъ и присвоить одному себѣ карательную власть, но необходимость собственной охраны, какъ это несомнѣнно доказываетъ исторія возникновенія законовъ о наказаніи: обычай кровавой мести представлялъ постоянную опас-

ность для общественнаго мира, противъ которой первоначальный обычай прекращать ссору денежною пеней (Poena) былъ, во всякомъ, случаѣ, недостаточною гарантіей. Поэтому, стремленіе собрать силы государства путемъ прочнаго правоваго устройства, прежде всего, должно было начаться съ того, чтобы подавлять возгорѣвшуюся борьбу родовъ изъ за кровной мести; этого государство могло достигнуть, взявъ на себя, какъ на посредника, наложеніе штрафа, которое до сихъ поръ было дѣломъ свободнаго согласія, чтобы затѣмъ постепенно присвоить себѣ исключительное право наказанія и преслѣдовать впредь путемъ наказанія каждую попытку снова пустить въ ходъ личную расправу.

Такимъ образомъ, какъ показываетъ [1]) и просхожденіе словъ ποινή и poena, карательное право государства, безъ сомнѣнія, вышло изъ уничтоженія установившагося для отдѣльнаго лица права требовать удовлетворенія за причиненный ему вредъ. Но въ рукахъ государства значеніе наказанія впослѣдствіи само собой измѣнилось. Такъ какъ оно, при преслѣдованіи преступленія, имѣло въ виду на первомъ планѣ сохраненіе правоваго строя и затѣмъ на второмъ мѣстѣ вознагражденіе потерпѣвшихъ за какой-либо убытокъ, то понятіе наказанія и сообразно съ этимъ примѣненіе карательной силы переходитъ на всякаго рода нарушенія права, хотя бы при этомъ не могло быть и рѣчи объ одновременномъ удовлетвореніи отдѣльнаго лица. И такъ какъ далѣе эта обязанность удовлетворенія установляется и въ тѣхъ случаяхъ, когда вовсе не было дѣйствительнаго преступленія, то наказаніе съ внутреннею необходимостью должно было совершенно отдѣлиться отъ своей первоначальной основы [2]).

Со своею карательною властью государство сдѣлалось истиннымъ преемникомъ религіозныхъ послѣдствій преступленія; обязанность же вознагражденія была признана впредь побочнымъ, независимымъ собственно отъ наказанія слѣдствіемъ. Этимъ возстановлены были оба первоначальныхъ, заложенныхъ уже въ преступленіи, элемента, общая нравственная виновность и частное нанесеніе вреда отдѣльному лицу. Въ первобытномъ состояніи общества первая уклоняется отъ преслѣдованія гражданскаго общества, только второе получаетъ рѣшеніе, но въ началѣ еще безъ вмѣшательства государства: поэтому, ненарочное или

---

[1]) Curtius, Griech. Etimologie, 5 Aufl., Стр. 472.

[2]) Объ отношеніи наказанія къ вознагражденію за вредъ въ современномъ правѣ см. Binding.

даже совершенно невинное лишеніе кого-либо жизни получало столь же строгое возмездіе, какъ и намѣренное убійство. Въ развитіи идеи государства для нравственнаго возвышенія государственныхъ цѣлей нѣтъ болѣе важнаго шага, чѣмъ этотъ. Когда государство присвоиваетъ себѣ власть наказанія, стоящую выше преслѣдованія личныхъ интересовъ, оно въ первый разъ признаетъ, что для него существуютъ нравственныя цѣли, которыя должны быть достигаемы ради ихъ самихъ, а не ради получаемаго отъ нихъ вреда или пользы для отдѣльнаго человѣка или для многихъ. Конечно, государство преслѣдуетъ преступленіе, какъ нарушеніе внѣшняго нравственнаго правового порядка, о которомъ оно заботится; внутреннія нравственныя и религіозныя слѣдствія оставались внѣ сферы его власти. Но въ преслѣдованіи преступленія государство признаетъ себя и нравственнымъ институтомъ. Соображеніе о томъ, что это охраненіе правового порядка необходимо для обезпеченія отдѣльныхъ лицъ, не объясняетъ ни первоначальнаго возникновенія карательной власти, ни ея сохраненія. Перваго не объясняетъ потому, что, какъ мы видѣли, здѣсь мотивы вытекаютъ изъ еще низшей сферы эгоистическихъ интересовъ, такъ какъ руководила въ этомъ случаѣ мысль о томъ, чтобы отыскать форму для личнаго удовлетворенія, которая не такъ опасна, какъ личная месть. Второго же не объясняетъ потому, что въ уголовномъ преслѣдованіи рѣшающимъ моментомъ является не опасность дѣйствія, а виновность преступника. Но это развитіе карательной власти государства, которое отчасти освѣщено исторіей, представляетъ наглядный примѣръ возникновенія новыхъ цѣлей изъ первоначально инородныхъ мотивовъ.

k. Возникновеніе новой области права.

Примѣръ карательной власти государства имѣетъ важное значеніе для всего дальнѣйшаго развитія правового порядка. Послѣ того, какъ государство впервые познало въ немъ, что настоящая сущность государства есть нравственное правое сообщество,— былъ найденъ путь, на который могло вступить дальнѣйшее расширеніе его задачъ. Если вѣкъ просвѣщенія видѣлъ въ ограниченіи государственной власти только заботами о неотложныхъ требованіяхъ безопасности имущества и личности, идеальную цѣль правового порядка, то это воззрѣніе вытекло отчасти изъ вызваннаго прошедшими событіями страха передъ произволомъ абсолютизма, отчасти же изъ ложно понятаго со-

знанія свободы. На самомъ дѣлѣ, не индивидуальная воля могла сдержать деспотизмъ въ извѣстныхъ границахъ, а государственный правовой строй, который тѣмъ вѣрнѣе достигалъ этого, чѣмъ больше обнималъ всѣ сферы жизни. Но тамъ, гдѣ, напротивъ, онъ, не желая нарушать свободу отдѣльныхъ лицъ, отказываетъ слабому въ своей защитѣ, тамъ выступаетъ, на мѣсто деспотизма большихъ, еще болѣе невыносимый деспотизмъ малыхъ людей. Подобныя заблужденія до тѣхъ поръ безвредны или даже излечимы, пока, дѣйствительно, опасность отъ злоупотребленія силой со стороны управителей бываетъ больше, чѣмъ опасность отъ силы малыхъ людей. Но самое развитіе правоваго строя отвергаетъ этотъ предразсудокъ, распространяясь на д в ѣ, первоначально не замѣченныя имъ области. Съ одной стороны, оно принимаетъ на себя заботу о многочисленныхъ интересахъ, о которыхъ не могутъ достаточно заботиться ни отдѣльныя лица, ни частныя товарищества: такъ, теперь уже неоспоримо современное государство одержало побѣду соревнованіемъ съ частными дѣятельностями особенно въ области созданія и наблюденія за правильностью обмѣна (Verkehrseinrichtungen); и какъ далеко еще можетъ идти въ этомъ отношеніи дальнѣйшее развитіе, этого опредѣлить нельзя. Съ другой стороны, государство болѣе и болѣе принимаетъ подъ свое покровительство тѣ отношенія членовъ государства, которыя возникаютъ изъ труда, признавая своею задачей охранять каждаго, кто вступаетъ въ подобныя отношенія отъ несправедливо нанесеннаго вреда. Къ этому присоединяется еще третій классъ правовыхъ нормъ, которыя сами по себѣ имѣютъ второстепенное, и, тѣмъ не менѣе, важное значеніе: онѣ состоятъ въ постановленіяхъ, которыя касаются о х р а н е н і я с а м а г о п р а в о в а г о п о р я д к а. Сюда принадлежатъ охранительные законы, которые гарантируютъ контроль надъ государственною экономіей и управленіемъ, путемъ народнаго представительства, участіемъ его въ законодательствѣ; законное же исполненіе своихъ обязанностей должностными лицами, именно министрами, путемъ дисциплинарныхъ законовъ объ отвѣтственности; наконецъ, независимость судей, путемъ особыхъ опредѣленій.

Что отличаетъ это развитіе отъ другихъ, такъ это с о з н а т е л ь н о е п р е д с т а в л е н і е и п л а н о с о о б р а з н о е п р о в е д е н і е о п р е д ѣ л е н н ы х ъ ц ѣ л е й. Государство въ несравненно большей мѣрѣ, нежели какое-нибудь иное соціальное учрежденіе, есть результатъ, въ которомъ мотивъ совпадаетъ съ цѣлью. въ достиженіи опредѣленныхъ жизненныхъ благъ. Это явленіе благопріятно

для того мнѣнія, будто бы достигнутая цѣль вполнѣ тождественна съ мотивомъ дѣйствія, такъ какъ въ этомъ случаѣ это замѣчается больше, чѣмъ гдѣ-либо; однако, тутъ лежитъ двойное заблужденіе. Во-первыхъ, сознательное преслѣдованіе цѣлей имѣетъ мѣсто только въ опредѣленномъ пунктѣ развитія государства; въ началѣ правоваго устройства, достигнутые результаты вообще далеко превосходятъ намѣренія, изъ которыхъ они вышли. Во-вторыхъ, и въ дальнѣйшемъ ходѣ, совпаденіе цѣли и мотива случается всегда лишь для ближайшихъ цѣлей, но никогда не касается тѣхъ, которыя являются въ дальнѣйшихъ событіяхъ, хотя тотъ, кто смотритъ назадъ въ прошедшее, можетъ считать эти отдаленные результаты внутренне необходимыми. Когда государство уничтожило кровавую месть, оно старалось быть третейскимъ судьей между спорящими партіями: политическое и нравственное значеніе карательной власти оно сознало постепенно, когда увидѣло себя облателемъ ея. Тѣ князья, которые въ первый разъ собирали вокругъ себя сословныя представительства, чтобы получить отъ нихъ денежныя пособія для войны и другихъ цѣлей, дѣлали, такимъ путемъ, первый шагъ къ основанію системы представительства, не предчувствуя огромныхъ послѣдствій, связанныхъ съ этимъ. Конечно, теперешнее государство такъ же мало представляетъ собой дѣло слѣпого случая, какъ нѣсколько головъ живого существа—случайный аггрегатъ. Но, какъ въ эмбріональномъ зачаткѣ дремлетъ зрѣлый организмъ, такъ позднѣйшее политическое развитіе скрыто въ своемъ началѣ, какъ невидимое зерно. Только обращенный назадъ взглядъ можетъ увидѣть внутреннюю законосообразность всего теченія; обращенный же впередъ взглядъ видитъ всегда лишь ближайшія ступени. Конечно, взглядъ расширяется сообразно съ величиной пройденнаго уже пути. Возможно, можетъ быть, даже вѣроятно, что мы теперь видимъ дальше, нежели въ прежнее время. Въ одномъ именно отношеніи въ самой исторіи лежитъ важное средство къ устраненію иллюзій. Человѣческій духъ постоянно склоненъ судить о неизвѣстномъ по извѣстному. Въ отношеніи къ прошлому это заблужденіе устраняется медленно, даже медленнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ, путемъ историческаго опыта. Въ отношеніи къ будущему оно никогда не можетъ быть устранено. Огромное большинство людей, вслѣдствіе этого, представляетъ себѣ, что будущее въ сущности сходно съ прошедшимъ. Только малое число людей, которые вынесли изъ исторіи больше, нежели простое знаніе событій, видитъ, что измѣненія въ будущемъ должны быть

не меньшія, мало того, даже, вѣроятно, они будутъ гораздо больше, нежели въ прошедшемъ, такъ какъ въ сущности каждаго духовнаго развитія лежитъ то обстоятельство, что число новыхъ способныхъ къ развитію зачатковъ постоянно увеличивается.

1. Этическое значеніе правоваго строя.

Въ томъ именно, что государственная жизнь всегда въ гораздо большей мѣрѣ, нежели другія развитія, заключаютъ въ себѣ цѣлесознательныя намѣренія, лежитъ могущественный факторъ этическаго ея значенія. Другія соціальныя учрежденія, какъ семья, приличія, формы обращенія помогаютъ нравственной жизни больше въ результатахъ, къ которымъ они приводятъ, нежели въ мотивахъ, изъ коихъ они выходятъ. Государство же, напротивъ того, исполнено цѣлесознательный дѣятельности. Въ правовомъ строѣ, въ особенности, осуществляется система цѣлей, которая пріобрѣтаетъ высочайшую этическую цѣнность, прямо или косвенно, черезъ идею, содержащуюся въ отношеніи къ общественному благу, идею общей нравственной работы и нравственной равноправности. Поэтому, государство есть величайшій учитель исполненія нравственныхъ обязанностей съ сознательною цѣлью.

Въ каждомъ уголовномъ законѣ говоритъ голосъ нравственнаго сознанія, ставшаго объективнымъ; нормы частнаго (гражданскаго) права понуждаютъ къ справедливости и выполненію договоровъ; законы, обезпечивающіе защиту самыхъ юридическихъ требованій, вводятъ въ сознаніе каждаго его обязанности относительно цѣлаго. Между тѣмъ, какъ въ обыкновенныхъ нормахъ обычая, этическое содержаніе есть скрытый зародышъ, первоначально возникшій изъ инородной оболочки,—въ правовыхъ требованіяхъ развившагося государства, это этическое содержаніе пришло къ такому открытому выраженію или скрыто подъ такою легкою оболочкою, что нравственное значеніе правоваго требованія, хотя оно прямо не выражено въ законѣ, считается непремѣнно его предположеніемъ. Потому-то, вездѣ ближайшая цѣль правовыхъ нормъ, состоящая въ ихъ практическихъ слѣдствіяхъ, влечетъ за собою то, что ясно выражены только послѣдствія этихъ цѣлей, тогда, какъ о мотивахъ этихъ цѣлей умалчивается. Никакой карательный законъ не говоритъ, почему извѣстное дѣйствіе будетъ наказано, никакой гражданскій законъ не излагаетъ, почему исполненіе закона и законныя требованія будутъ пользоваться извѣстнымъ покровительствомъ.

Такимъ образомъ, нравственныя нормы, содержащіяся въ пра-

вовомъ строѣ, выражаются не прямо, а косвенно. Обыкновенно въ нихъ не говорятъ, какую цѣль имѣетъ въ виду юридическое требованіе государства, а только то, какими опредѣленными мѣрами это требованіе будетъ защищаться и приводиться въ исполненіе. Но если спросить о дѣйствительномъ нравственномъ содержаніи такихъ нормъ, то можно не получить точнаго отвѣта, такъ какъ нравственное содержаніе измѣняется съ развитіемъ самаго правоваго порядка. Существованіе государства указываетъ само по себѣ только на одно, на общность жизни, которой оно служитъ выраженіемъ, какъ-бы несовершенно ни было его состояніе. Но, смотря потому, какъ установилась эта общность, возникающія государственныя требованія даютъ въ теченіи исторіи различные отвѣты. Только одно направленіе обще этому развитію, направленіе, которое мы, въ виду этого, позволяемъ себѣ считать рѣшающимъ; оно всюду то самое, которое въ требованіяхъ права современнаго государства стремится къ постоянно совершенствующемуся выраженію и которое, впрочемъ, выробатывалось уже постепенно въ политическихъ воззрѣніяхъ древности, хотя и было затемнѣно національными предразсудками. Это есть усиленіе правоваго равенства, за которымъ стоитъ, какъ само собою понятное предположеніе, нравственная равноправность. Конечно, первое такъ же мало какъ и вторая заключаетъ въ себѣ фактическое равенство людей. Правильно говоря, такъ какъ дарованія, и особенно нравственныя, у людей различны, и соотвѣтственно этому, этотъ постулатъ нравственнаго равенства всѣхъ лежитъ въ непрестанной борьбѣ съ противоположными силами и въ особенности съ неуважаемымъ эгоизмомъ чужаго права, то задача правоваго порядка развивается лишь крайне внѣшнимъ образомъ и достигается только постепенно. Полное осуществленіе этой задачи еще подготовляется, причемъ государство приводитъ къ выраженію въ своихъ законахъ и сужденіяхъ извѣстное познаніе тѣхъ обязанностей, которыя должны исполняться каждымъ относительно всего общества. Государственныя правовыя требованія суть могущественнѣйшее средство защиты противъ эгоизма. Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что къ этой защитѣ влечетъ самъ же эгоизмъ, ибо борьба различныхъ интересовъ находитъ въ нѣкоторомъ приближеніи состоянія равновѣсія извѣстное разрѣшеніе, которое можетъ отвѣчать требованію правоваго равенства. Но что эта борьба интересовъ была единственнымъ, или даже лишь главнымъ двигателемъ, приведшимъ, въ концѣ концовъ, къ даннымъ послѣдствіямъ, такое

предположеніе невозможно психологически. Положеніе: «изъ ничего не будетъ ничего», такъ же справедливо въ духовной области, какъ и въ физической. Эгоизмъ такъ же мало можетъ породить чувство общности, какъ ненависть не можетъ породить любовь. Такой результатъ является возможнымъ лишь съ точки зрѣнія той теоріи договора, которая предполагаетъ въ человѣкѣ предвидѣніе цѣли, которымъ онъ ни теперь не обладаетъ, не обладалъ и когда-либо прежде.

Мотивомъ, который первоначально приводилъ единичную волю къ подчиненію волѣ, стоящей надъ нимъ, не было разумное предвидѣніе того, что незначительное ограниченіе собственной свободы выгоднѣе необузданной борьбы эгоистическихъ стремленій, нѣтъ, этимъ мотивомъ было послушаніе повелѣніямъ, которыя человѣкъ почиталъ какъ бы божескими, а также и благоговѣніе, которое онъ чувствовалъ къ главѣ семейства и къ выдающимся членамъ своего общества. Въ столкновеніи этихъ чувствованій,— въ которыхъ заключалось, какъ неразвитый зародышъ, чувство общности, съ эгоистическими стремленіями, постепенно выясняется тотъ законъ, что дѣйствія, вредящія другимъ и имѣющія дурныя цѣли, должны подчиняться дѣйствіямъ полезнымъ и помогающимъ чему-либо, и только, когда этотъ результатъ выступилъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, какъ дѣйствительно существующій, онъ перешелъ на дальнѣйшую ступень п о з н а н і я той цѣли, которая до той поры достигалась совершенно по другимъ мотивамъ. При этомъ правовыя требованія вступаютъ на ту стадію правообразованія, которая, съ своей стороны, также только усиливаетъ въ возрастающей мѣрѣ первичныя не эгоистическія стремленія къ упорядоченной общей жизни, а это, въ свою очередь, заставляетъ уважать все больше и больше тѣ физическія блага, которыя всѣ личности защищаютъ посредствомъ правовыхъ требованій. Но это уваженіе, какъ и вся нравственная жизнь человѣка, двухстороннее. Съ одной стороны, каждый изъ насъ цѣнитъ нравственное и жизненное общеніе, какъ приносящее д о б р о ему с а м о м у, какъ удовлетворяющее его собственное «я», и какъ подкрѣпляющее его собственныя стремленія Съ другой стороны, мы оцѣниваемъ тѣ же жизненныя блага, какъ драгоцѣнныя, по тому, что они приносятъ всѣмъ другимъ, что они даютъ человѣчеству. Эта точка зрѣнія, ограниченная первоначально племеннымъ чувствомъ, пріобрѣтаетъ все большую цѣнность и распространеніе. Остается, правда, и обратная сторона: болѣе изобильная средства, которыя высшая культура предоставляетъ также эгоизму для удовлетво-

ренія его интересовъ; однако, прежде всего, развитіе-то правового сознанія, находящаго выраженіе въ государственныхъ правовыхъ требованіяхъ, говоритъ противъ мрачныхъ воззрѣній, которыя могли бы въ такихъ вредныхъ побочныхъ послѣдствіяхъ видѣть настоящій признакъ нравственнаго состоянія времени.

Въ сознаніи государственной общности приготовляется, наконецъ, послѣдняя и еще болѣе общая нравственная связь, невыраженная ни въ какихъ законодательныхъ учрежденіяхъ общества, но которая, именно въ силу своей свободы отъ принудительныхъ моментовъ, является особенно важною. Это есть та связь человѣчности, которая становится все независимѣе и независимѣе отъ племеннаго родства, отъ семейства и государства. Будучи основана на естественномъ сродствѣ людей, безъ соображенія о ближайшихъ отношеніяхъ общаго происхожденія, и общаго обычая, она есть послѣдняя и всеобъемлющая связь, сковывающая человѣка съ человѣкомъ.

5) Человѣчныя формы жизни.

а) Общее развитіе чувствованій человѣчности.

Дикому состоянію совершенно чужды гуманныя представленія и вносимое ими чувство общаго человѣколюбія. Чувства первобытнаго человѣка, какія онъ питаетъ къ иноплеменнику, колеблются, большею частью, между страхомъ и презрѣніемъ. Душевныя движенія его еще скорѣе всего способны къ сожалѣнію. Видъ физическаго страданія вездѣ оказывается самымъ могущественнымъ средствомъ для возбужденія сочувствія. Но если нѣтъ болѣе серьезныхъ мотивовъ, то сочувствіе можетъ обнаружиться въ менѣе значительныхъ случаяхъ, въ формѣ добродушной услужливости, гостепріимства [1]).

Въ нравственномъ сознаніи древнихъ культурныхъ народовъ понятіе о гуманности было еще не развито. Греческая «филантропія» выражалась больше въ спеціальныхъ отношеніяхъ между отдѣльными лицами, связанными извѣстными обязанностями, а римская «гуманность»—больше внѣшнею стороной общенія людей, а не въ силу сознанія, соотвѣтствующаго нашему современному понятію о человѣколюбіи и гуманности. И здѣсь слова эти прогрессировали въ своемъ значеніи, приспособляясь къ измѣнявшемуся нравственному сознанію.

[1]) Сравни отдѣльныя мѣста у Вайтца. II, стр. 217, III 165, VI стр. 105.

Существуютъ именно. двѣ черты въ которыхъ выражается болѣе узкій взглядъ античнаго сознанія: во-первыхъ, отсутствіе гуманнаго отношенія къ иноплеменному человѣку; во-вторыхъ, признаніе идеи возмездія, какъ опредѣляющей общеніе людей, и зависящее отсюда одобреніе аффектовъ мщенія и гнѣва въ извѣстныхъ предѣлахъ. Постепенное измѣненіе этихъ воззрѣній состоялось уже въ античной культурѣ. Тутъ особенно литература и философія произвели очевидное вліяніе на народное сознаніе. Философія въ этомъ отношеніи была скорѣе вождемъ на пути къ болѣе чистымъ и общимъ идеямъ гуманности, чѣмъ только отраженіемъ измѣнявшагося народнаго сознанія.

Въ героическое время грековъ и римлянъ, а также и германцевъ, считалось само собою понятнымъ, что покоренные города и деревни со всѣмъ, что попадало подъ руку, принадлежатъ побѣдителю. Мужчины, способные носить оружіе, убивались, дѣти и жены съ остальною добычей дѣлились и обращались въ рабство. Рядомъ съ этимъ, въ особенности у грековъ, было обыкновеніе, слѣдовать которому считалось похвальнымъ, а именно — держаться мѣры въ эксплоатаціи покоренныхъ, причемъ воздержаніе это не признавалось совершенно обязанностью или правомъ, въ силу которыхъ побѣжденный могъ бы предъявлять какое бы то ни было требованіе. Это воздержаніе побѣдителя прославлялось не столько за желаніе щадить, сколько за предусмотрительность, которая проявлялась въ этомъ, ибо такого рода обхожденіе цѣнилось, какъ актъ благоразумія, потому что, въ случаѣ поворота военнаго счастья, только тотъ, кто самъ снисходителенъ, можетъ разсчитывать на пощаду. Но снисхожденіе никогда не должно было простираться на столько, чтобы потерпѣвшій несправедливость остался неотмщеннымъ. Быть оскорбленнымъ, или даже терпѣть худое обращеніе, не отплативъ тѣмъ же, — признается и до позднѣйшаго времени за безчестную слабость. Даже философы не подымаются выше того воззрѣнія, что не обращать вниманія на мелкія обиды — свидѣтельствуетъ о возвышенной душѣ.

Такъ, въ разъясненіи главнаго изрѣченія семи мудрецовъ «не слишкомъ» (μηδὲν ἄγαν), Өилону приписываются слѣдующія слова если тебя оскорбляютъ — примирись, но если съ тобою будутъ обращаться надменно — мсти за себя. Подобно этому, гласитъ изрѣченіе Өалеса: «мелочи переноси отъ твоихъ близкихъ». Еще Аристотель говоритъ, что рабски унизительно допускать дурное обхожденіе съ собою или своими родственниками, но что достойно

порицанія не знать мѣры въ своемъ гнѣвѣ [1]). Когда, въ противоположность этимъ мнѣніямъ, стоящимъ въ очевидномъ согласіи съ народнымъ сознаніемъ, Платонъ защищаетъ совершенно обобщенное положеніе, что лучше несправедливо терпѣть, чѣмъ несправедливо поступать, и если потомъ мораль стоиковъ порицаетъ гнѣвъ, какъ неблагородную страсть, то въ этомъ уже отражается исподволь мѣняющееся нравственное сознаніе времени. При всемъ томъ, ученія этихъ философовъ даже для этого времени далеко опередили общія воззрѣнія о томъ, что достойно похвалы.

Измѣненіе въ представленіяхъ о гуманности, безъ котораго, едва-ли были бы возможны эти ученія, выработалось, главнымъ образомъ, изъ двухъ началъ. Эти отдѣльныя формы, въ которыхъ постепенно созрѣвала болѣе общая гуманность,—суть отношенія дружбы и гостепріимства.

в) Дружба.

Извѣстно, какую роль играла дружба въ античное время, въ особенности, въ греческомъ мірѣ. Въ миѳахъ это отношеніе выражено между Тезеемъ и Периѳономъ, Ахилломъ и Патрокломъ, Орестомъ и Пиладомъ. Это изображеніе дружеской пары, встрѣчающееся въ различныхъ частяхъ миѳологіи, служитъ въ одно и то же время и копіей дѣйствительной жизни, и образцомъ для нея. Ограниченіе этого отношенія только двумя связанными между собою друзьями, указываетъ на интенсивность чувства, которое у грековъ ставилось выше семейныхъ узъ, какъ это доказываетъ Сократъ въ свой предсмертный часъ. Для общей оцѣнки, однако, будетъ едвали не доказательнѣе изслѣдованіе Аристотеля, написанное съ рѣдко у него встрѣчающимся теплымъ чувствомъ; изслѣдованіе это по своей реальной окраскѣ носитъ печать такой теоріи, которая возникла несомнѣнно изъ общихъ взглядовъ времени на жизнь. Если Сократъ совѣтовалъ своимъ ученикамъ обращаться къ оракулу передъ заключеніемъ дружбы, то этимъ онъ хотѣлъ придать ей только религіозную окраску, совершенно соотвѣтствующую тому значенію, которое она пріобрѣла въ общемъ мнѣніи. Черта эта тѣмъ болѣе характерна, что вступленіе въ бракъ почти совершенно не освящалось религіозными обрядами.

---

[1]) Аристотель. Этика. Ником. IV, 11 и 12.

При томъ идеальномъ значеніи, котораго дружескія отношенія достигли такъ рано, несомнѣннымъ, что среди всѣхъ узъ людей между собою дружба болѣе всѣхъ была основана на свободномъ выборѣ. При бракѣ только сравнительно рѣдко могла примѣняться такая свобода: интересы положенія въ обществѣ, богатство, или вліяніе посторонней воли въ полѣднемъ случаѣ — играютъ значительно большую роль, чѣмъ въ дружбѣ, въ особенности на прежнихъ ступеняхъ культуры. Точно также, присоединяющаяся къ этому, возможность болѣе легкаго разрыва узъ дружбы скорѣе усиливаетъ чѣмъ, ослабляетъ идеальность ея формъ. Дружба, узы которой возникаютъ изъ многостороннихъ влеченій, склонныхъ къ измѣненію, угасаетъ сама. При расторженіи брака, представлявшаго прежде правовыя отношенія, необходимо, по меньшей мѣрѣ, объясненіе этого желанія расторженія, а это въ большинствѣ случаевъ сопровождается различными внѣшними затрудненіями. Конечно, греки и даже нѣкоторые изъ лучшей части ихъ, Сократъ и Аристотель, не преминули выдвинуть и пользу дружбы: помощь въ опасности, обоюдная услужливость, которую могутъ оказывать друзья. Но въ самомъ культѣ дружбы, въ отрадѣ имѣть друга, возникающей безъ такихъ побочныхъ стремленій, лежитъ полное доказательство, что въ безкорыстномъ стремленіи, какъ въ элементѣ дружескаго чувства, никогда не было недостатка.

Такъ какъ утилитарный элементъ понимается гораздо легче, то на него прежде всего и обращаютъ вниманіе при началѣ размышленія. Мотивы, лежащіе глубже, уже не могутъ быть перечувствованы, а потому и вызываются лишь искусственно въ представленіи; но для ума, который легко переноситъ на предметъ свои собственныя разсчетливыя соображенія, они остаются до тѣхъ поръ несоизмѣримыми, пока эти собственныя соображенія продолжаютъ путаться въ исключительномъ анализѣ внѣшнихъ результатовъ дѣятельности. Поэтому, не лишено значенія, что первое философское углубленіе въ вопросъ о дружбѣ, поднявшееся вполнѣ надъ этою внѣшнею точкой зрѣнія, приняло поэтическую форму въ рѣчи о любви, которая въ Платоновомъ Федрѣ вложена въ уста Сократу. Кромѣ того, даже самыя сухія изслѣдованія Аристотеля не ограничиваются благами внѣшняго счастья дружбы, а, наоборотъ, стагиритъ желаетъ нравственнаго общенія, какъ составляющаго само по себѣ высочайшее благо. Поэтому, онъ называетъ нравственною только дружбу между нравственными

людьми и даже считаетъ ее могущественнѣйшимъ средствомъ для укрѣпленія нравственности отдѣльныхъ лицъ.

Но едва дружба перешла нѣкогда границы равныхъ общественныхъ состояній и однородныхъ занятій, она была уже прямо въ силахъ—свободу склонности, связывающей въ ней человѣка съ человѣкомъ, сдѣлать естественнымъ промежуточнымъ звеномъ между связями племеннаго родства, установившимися путемъ тѣсныхъ естественныхъ отношеній, и связями человѣчности, основанными на общемъ человѣческомъ родствѣ способностей. Philia служила ступенью къ philantopia, которая учитъ считать ближнимъ и цѣнить его уже не за кровное родство съ нимъ и не за общій житейскій обычай, а за свои общія человѣческія свойства. Но тутъ остается препятствіе, долго стоящее на пути развитія этой посл дней и высшей ступени нравственно-соціальныхъ обязанностей, препятствіе, которое дружба сама по себѣ была не въ силахъ преодолѣть: это препятствіе состоитъ изъ того дикаго, естественнаго отвращенія, которое чувствуетъ человѣкъ противъ инородца и особенно противъ кажущихся для него странными: рѣчи, обычая и внѣшнихъ привычекъ своихъ сосѣдей. Но здѣсь выступаетъ посредникомъ другое отношеніе, въ силу своей распространенности игравшее прямо огромную роль въ возникновеніи человѣчности на раннихъ ступеняхъ культуры, и которое позднѣе, исполнивъ свою миссію, приняло иное значеніе или совершенно изгладилось. Это отношеніе извѣстно подъ именемъ гостепріимства.

c) Гостепріимство.

Уже нѣмецкое слово «Gastfreundschaft» (гостепріимство), буквально значащее дружба (freundschaft) къ гостю (Gast), заключаетъ въ себѣ измѣненіе значенія, которое возникло путемъ измѣненія нравственнаго сознанія времени. Греки имѣли для названія гостя-чужеземца только одно слово «Xenos». Гражданинъ для гражданина никогда не могъ быть «гостемъ» (Xenos). Но когда странствующій чужеземецъ искалъ въ домѣ защищающаго крова, онъ находилъ въ немъ ту-же защиту, какъ и однокашникъ. Это высокое уваженіе гостепріимства господствовало съ древнѣйшихъ временъ. «Одиссея» прославляетъ, какъ наибольшую добродѣтель Одиссея, что онъ чужеземца принималъ и отпускалъ, какъ никто другой. Считалось обязанностью заботиться о потребностяхъ гостя, оказывать ему почтеніе, но спросить его имя лишь послѣ того, когда всѣ обязанности относительно его

исполнены. Въ этомъ лежитъ не только внѣшнее соображеніе съ чувствами и желаніями гостя, но въ этой молчаливости, удивительно противоположной съ открытою словоохотливостью героическаго времени, очевидно выраженіе идеи, что отношенія гостепріимства, какъ таковыя, влекутъ за собою право защиты, не взирая ни на лицо, ни на происхожденіе.

Но въ развитіи этого обычая гостепріимства опять замѣтно вліяніе религіозныхъ представленій. Личность гостя считается священною, потому что отношеніе къ нему отождествляется съ отношеніемъ къ умоляющему о защитѣ. Разумѣется, въ чужеземцѣ, который ищетъ убѣжища, объединяется два вида, въ которыхъ можетъ выступить отношеніе защиты — личный, такъ какъ онъ довѣрчиво отдается на защиту главы дома,—и религіозный, такъ какъ самъ домъ считается священнымъ, а нарушеніе домашняго мира считается религіознымъ преступленіемъ; такимъ образомъ, вредъ, причиненный гостю, ставится на одну доску съ неуваженіемъ права защиты такого лица, которое ищетъ защиты непосредственно въ храмѣ божества. Сумма этихъ идей опирается на культѣ домашнихъ боговъ, изображенія которыхъ ставились въ части дома, считавшейся священною. Дальнѣйшая связь возникаетъ изъ общаго обѣда, который въ древнее время нераздѣленъ съ общимъ жертвоприношеніемъ, а это, какъ выраженіе одинаковаго религіознаго настроенія, уравниваетъ чужеземца съ остальными родственниками семьи.

Эта религіозная сторона во взглядахъ на гостепріимство, первоначально стоитъ на самомъ первомъ планѣ. Еще въ Гомеровскихъ повѣствованіяхъ, нарушеніе правъ гостя считается не столько личнымъ правонарушеніемъ, какъ преступленіемъ противъ боговъ. Но личная связь, которая возникаетъ подъ защитой этого религіознаго представленія, не могла не получить постепенно самостоятельной цѣнности, которая пріобрѣтала все большее значеніе съ развитіемъ культуры и увеличеніемъ сношеній между различными племенами. Долгъ гостепріимства пріобрѣтаетъ теперь двойной характеръ—религіозный и нравственно-соціальный. Послѣдній характеръ въ общенародномъ сознаніи никогда не освобождался отъ перваго; но это, конечно, случалось, по крайней мѣрѣ, у единицъ. Даже позднѣйшая философія не можетъ возвысить человѣческаго гостепріимства до, вполнѣ независимой отъ религіозныхъ отношеній, обязанности. При этомъ вспомогательнымъ средствомъ явилось, постепенно входившее въ руководство, требованіе не мстить за причиненную несправедливость, которая сдѣ-

лалась именно въ этомъ смыслѣ господствующею въ философской школѣ стоиковъ—запрещеніемъ гнѣва. Такимъ образомъ. древній міръ въ этомъ отношеніи стоитъ уже на порогѣ къ современнымъ воззрѣніямъ.

Но въ то время, какъ возникшая такимъ образомъ идея всеобщей человѣчности оставалась въ древнемъ мірѣ всегда лишь достояніемъ единицъ и была не въ силахъ сдѣлаться руководящимъ началомъ въ народномъ сознаніи противъ національныхъ предразсудковъ и эгоистическихъ интересовъ, — въ это время неоспоримою заслугой христіанства было то, что оно облекло эту идею для своихъ послѣдователей въ форму религіозно нравственной заповѣди общаго блага. Измѣненіе политическихъ и соціальныхъ условій помогли этой человѣчной тенденціи христіанства. Въ то время, какъ узость древнихъ общественныхъ союзовъ стояла непреодолимымъ препятствіемъ на пути свободнаго развитія чувствъ человѣчности, наоборотъ, основаніе широко-охватывающихъ политическихъ союзовъ сообщаетъ уже самому чувству государственности болѣе человѣчное содержаніе. Конечно, такое развитіе совершалось лишь постепенно. Даже въ самомъ христіанствѣ первоначально національное, болѣе ограниченное воззрѣніе, іудейско-христіанское, возстало противъ широкосердечнаго, какъ его понимаетъ ап. Павелъ. И даже, когда послѣднее побѣдило, то изъ человѣчнаго воззрѣнія, лежавшаго въ основѣ практической морали христіанства, было выведено толкованіе объ особой милости Бога для тѣхъ лишь, которые принадлежатъ къ послѣдователямъ христіанскаго ученія. Во всякомъ случаѣ это представленіе допускало состраданіе къ иновѣрцамъ, но оно, тѣмъ не менѣе, дало предлогъ для жестокихъ религіозныхъ преслѣдованій, опиравшихся на законъ. Какъ въ древнее время племенное (родовое) чувство, такъ теперь сознаніе единовѣрія стало на пути развитія свободной общечеловѣчности. Но оковы единовѣрія могутъ быть лишь кратковременно тяжелѣе тѣхъ оковъ, которыя возникаютъ изъ происхожденія: преодолѣніе тѣхъ преградъ, которыя противопоставлялись національными границами языка и обычаевъ распространенію идеи человѣчности, составляетъ такое неизмѣримо-великое дѣяніе, что при свѣтѣ болѣе широкаго пониманія, совершенно исчезаютъ вышесказанныя уклоненія, хотя бы они временно причинили и большее страданіе, чѣмъ то зло, на мѣсто котораго они стали. Это подчиняется общей точки зрѣнія, что повсюду нравственное развитіе возникаетъ изъ противодѣйствія, которое неизбѣжно производитъ нарушенія. Поворотъ назадъ на первоначальный путь обез-

печиваетъ разрѣшеніе выступаніемъ новыхъ факторовъ. Одинъ изъ факторовъ этого рода составляютъ въ новѣйшее время международныя сношенія, пріобрѣтающія все большій кругъ. И здѣсь также нерѣдко историческимъ цѣлямъ начинаютъ служить такія побудительныя причины дѣятельности, которыя лежатъ далеко позади. Когда ненависть противъ невѣрующихъ, соединенная съ какимъ-то неопредѣленнымъ идеальнымъ стремленіемъ, а также съ нѣкоторыми другими случайными и посторонними мотивами, воодушивила христіанъ Запада къ крестовымъ походамъ, они не предчувствовали, что въ этомъ предпріятіи въ нихъ запылаетъ живой интересъ къ народамъ и странамъ дальнаго Востока, который съ тѣхъ поръ уже не долженъ былъ угаснуть въ открытіяхъ древности. Дѣйствіе фанатизма отодвигалось все дальше интеллектуальнымъ интересомъ, а вслѣдъ за этимъ послѣднимъ шли побужденія общечеловѣческой любви, все возвышающейся до чисто-человѣчнаго одухотворенія. Это развитіе идетъ объ руку съ образованіемъ той формы человѣческой дѣятельности, которая, возникнувъ первоначально изъ активнаго гостепріимства, сдѣлалась настоящею ея замѣстительницей въ нашей современной культурѣ: это — благотворительность.

d. Благотворительность.

Болѣе простыя жизненныя отношенія, въ которыхъ различіе богатствъ еще не дало прочно возникнуть подавляющему чувству нищеты, знали благотворительность только въ зачаткахъ, подобныхъ зародышу, и, какъ показываетъ именно отношеніе гостепріимства, въ формѣ скоропредящей и чисто личной дѣятельности. Но древнему міру первоначально не только не доставало поводовъ къ благотворительности, но не доставало и субъективныхъ условій для развитія болѣе совершенной человѣчности, когда уже возникли для нихъ многочисленные поводы. Въ Римѣ впервые при императорахъ начинается забота о бѣдныхъ, больныхъ и безпомощныхъ, конечно, постоянно недостаточная, и обусловливается она тѣмъ чувствомъ личной отвѣтственности за общее благо, которое возбуждаетъ единовластіе въ самодержцахъ, съ болѣе благороднымъ характеромъ. Лучшіе изъ императоровъ, какъ Нерва, Траянъ и Маркъ Аврелій, прославили себя такою дѣятельностью. Но и здѣсь также требовался религіозный мотивъ, чтобы дѣятельность человѣчности проявилась не только въ случайныхъ выраженіяхъ состраданія, но чтобы пожертвованія для себѣ по-

добнаго возвысились на степень жизненной обязанности, безъ соображенія о различіи племени и общественнаго состоянія, отодвинувъ назадъ всѣ другія житейскія обязанности, кромѣ непосредственнаго религіознаго благочестія. Въ этомъ высочайшемъ смыслѣ только христіанство впервые ввело въ міръ человѣчность. Хотя оно въ этомъ отношеніи и носитъ въ себѣ черты уже не чуждыя іудейству, но, однако, то прославленіе милосердія, которое у іудеевъ всегда остается еще закованнымъ въ узы племеннаго чувства,—благодаря христіанству, впервые становится заповѣдью любви къ человѣку, которая ставится впереди всѣхъ другихъ обязанностей, кромѣ любви къ самому Богу.

Ближайшая форма, въ которой выражается христіанская благотворительность, есть забота о больныхъ. Въ самое первое время христіанства она еще практиковалась въ личной формѣ непосредственнаго ухода и заботъ о страдающихъ ближнихъ, но уже въ первыя столѣтія на Востокѣ подъ вліяніемъ сильныхъ эпидемій, она принимаетъ болѣе широкообъемлющій видъ. Основаніе домовъ для прокаженныхъ и образованіе духовныхъ корпорацій, которыя посвящали свою жизнь исключительно заботамъ о больныхъ, образуютъ два наиболѣе важныхъ момента этого развитія. Здѣсь благотворительность теряетъ свой личный характеръ въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, черезъ учрежденія, устраиваемыя общественнымъ попеченіемъ, и затѣмъ черезъ объединеніе и принимающихъ на себя заботы, и нуждающихся—въ корпораціи, организованныя собственно для этой цѣли. При этомъ замѣчательный признакъ, что носители этого стремленія въ теченіи столѣтій суть духовные рыцарскіе ордена, братства, въ которыхъ участвуютъ отпрыски самыхъ знатныхъ родовъ. Но въ названіи «Ксенодохіи», которое носили первыя основанныя такимъ образомъ попечительныя учрежденія, еще заключаются слѣды ихъ возникновенія изъ древнихъ заботъ гостепріимства.

Второе обширное дѣйствіе христіанской человѣчности состоитъ въ возникновеніи миссіонерства. Съ тѣхъ поръ, какъ всемірное христіанское воззрѣніе на вѣру одержало побѣду надъ болѣе узкимъ іудейскимъ, распространеніе христіанства среди язычниковъ стало однимъ изъ важнѣйшихъ религіозныхъ интересовъ. Хотя здѣсь также могла у ревностныхъ миссіонеровъ, по большей части, лежать ближе къ сердцу задача обращенія язычниковъ, чѣмъ великая культурная задача, исполняемая ими, но также и здѣсь опять достигнутыя цѣли должны были облагородить мотивъ и примѣрами безкорыстной жертвы для идеальной задачи ока-

зать глубочайшее дѣйствіе. Когда мы еще теперь случайно узнаемъ, что воодушевленный миссіонеръ обязанъ своимъ успѣхомъ болѣе всего тому впечатлѣнію, которое производитъ безкорыстное исполненіе обязанности даже на грубую душу, то этимъ можно въ соотвѣтственной мѣрѣ опредѣлить то огромное дѣйствіе, какое нѣкогда такой примѣръ долженъ былъ производить на народы болѣе благоустроенные, и еще неиспорченные.

Въ благотворительныхъ орденахъ христіанскихъ среднихъ вѣковъ постепенно подготовились тѣ учрежденія, которыя въ современныхъ обществахъ начали принимать на себя человѣколюбивыя стремленія, и которыя въ будущемъ, очевидно, примутъ ихъ еще больше, ибо потребность въ нихъ и стремленіе къ ихъ удовлетворенію здѣсь еще никоимъ образомъ не идетъ наравнѣ. Развивающіяся условія современной культуры и гораздо большіе случайности, какъ счастья, такъ и опасностей, которыя они влекутъ для отдѣльныхъ лицъ, сдѣлали бѣдность и горе, быть можетъ, болѣе распространеннымъ зломъ, чѣмъ когда-либо, между тѣмъ, какъ въ то же время, благодаря участію въ умственномъ образованіи, неимущіе стали чувствительнѣе къ своему несчастному положенію, чѣмъ это было прежде. Теперь явилась прекраснѣйшею привилегіей имущественныхъ лицъ, и въ то же время однимъ изъ важнѣйшихъ основаній ихъ существованія, что они по свободному выбору могли отдаваться дѣлу благотворительности; этимъ путемъ могло достигаться не только извѣстное уравненіе различій въ состояніяхъ счастья, возникшихъ изъ условій жизни, но благодаря личной формѣ, въ которой выполняется дѣятельность человѣколюбія, она особенно способна воздѣйствовать нравственно облагораживающимъ образомъ, какъ на дающаго, такъ и на принимающаго. Но уже теперь, подъ разрушительнымъ вліяніемъ именно жизни большихъ городовъ, личное выполненіе человѣколюбія должно бороться все съ большими трудностями, и выполняясь безъ всякаго плана, влечетъ неизбѣжныя слѣдствія, стоящія въ самомъ рѣзкомъ противорѣчіи съ почтенными дѣйствіями личнаго человѣколюбія. Отсюда то, что подготовили корпоративныя христіанскія благотворительныя учрежденія, несомнѣнно, въ грядущемъ будетъ вызвано вновь въ развитомъ видѣ, въ большемъ масштабѣ и въ формѣ строгаго принужденія со стороны государства. Что при этомъ можетъ потерять единица, когда отъ нея перейдетъ на общество главная дѣятельность человѣколюбія, это, быть можетъ, тѣмъ скорѣе приведетъ дѣло къ лучшему. Наша теперешняя правительственная система содержитъ

уже въ себѣ многоразличные зародыши этихъ каритативныхъ формъ общественной дѣятельности. Но не можетъ быть сомнѣнія, что именно поэтому, прежде всего, должно идти дѣло о возвышеніи матеріальной и нравственной способности государства, если оно должно будетъ осуществить вполнѣ эту человѣчную задачу.

Глава 4.

Условія нравственнаго развитія въ природѣ и культурѣ.

1. Человѣкъ и природа.

а. Природныя жизненныя условія.

Предположеніе, что духовный характеръ человѣка стоитъ въ тѣсной связи съ воздѣйствіемъ, которое оказываетъ на него окружающая природа, до такой степени приходило прежде всего на мысль, что философскія и историческія изслѣдованія уже давно останавливались на немъ, а именно старались основать на немъ пониманіе различій расъ и народовъ, какъ опредѣляемыхъ природой. Не смотря на это, относительно вліянія природы на нравственный характеръ человѣка, съ нѣкоторою увѣренностью продолжаютъ оставаться только двѣ области условій. Одна область содержитъ тѣ вліянія, которыя природа оказываетъ на характеръ человѣка посредствомъ тѣхъ физическихъ жизненныхъ условій, въ которыя она переноситъ его. Другая содержитъ условія болѣе духовныя: она возникаетъ изъ того дѣйствія, которое оказываетъ лицезрѣніе природы на человѣческій духъ. Натуральныя условія жизни преобладаютъ на сравнительно низшихъ ступеняхъ матеріальной и духовной культуры; ихъ вліяніе постепенно исчезаетъ по мѣрѣ того, какъ получаются средства, которыми человѣческій изобрѣтательный духъ обезпечиваетъ жизнь отъ внѣшнихъ опасностей и дѣлаетъ ее независимою отъ благопріятныхъ или неблагопріятныхъ условій почвы и климата. Дѣло стоитъ совсѣмъ обратно относительно вышеупомянутыхъ духовныхъ вліяній, которыя природа оказываетъ путемъ непосредственныхъ впечатлѣній на человѣческую душу; это вліяніе непреходяще, ибо оно возрастаетъ по мѣрѣ того, какъ духовное образованіе усиливаетъ воспріимчивость. Отсюда кажется, что каждый изъ этихъ родовъ условій въ извѣстной степени исключаетъ другой: на дикаря природа дѣйствуетъ, главнымъ образомъ, въ формѣ вліянія натуральныхъ условій жизни, на культурнаго человѣка она дѣйствуетъ при посредствѣ эсте-

тическаго чувства природы. Такимъ образомъ, образуютъ оба вмѣстѣ, не смотря на свое различіе, непрерывную цѣпь отношеній между естественною средой и духовнымъ, а также нравственнымъ характеромъ человѣка.

Свое самое раннее и наиболѣе полное воздѣйствіе природа оказывала посредствомъ предъявляемыхъ ею требованій на тѣлесную и душевную дѣятельность личности, когда она должна сохранять свою жизнь трудомъ. Нѣтъ ни одного проклятія, которое было бы такимъ величайшимъ благомъ, какъ знаменитое библейское проклятіе: «въ потѣ лица твоего ѣшь хлѣбъ свой». Если человѣкъ сдѣлался нравственнымъ существомъ, то этому онъ обязанъ не въ малой степени тому факту, что земля была для него мастерской, а не раемъ. Если бы кто пожелалъ внѣшнихъ доказательствъ этой истины, то они лежатъ, прежде всего, въ томъ опытѣ, что тамъ, гдѣ человѣкъ сохранялъ свою жизнь безъ труда, производительностью природы, гдѣ въ то же время климатъ не дѣлалъ обязательно—необходимыми одежду и жилище, гдѣ онъ, такимъ образомъ, дѣйствительно приближался къ райской жизни, какъ на многихъ островахъ Южнаго моря, тамъ нравственные элементы оставались наиболѣе заглохшими среди всѣхъ другихъ духовныхъ элементовъ культуры. Не тамъ, гдѣ природа сполна даетъ каждому то, что ему нужно, но тамъ, гдѣ суровая нужда дѣлаетъ каждаго враждебнымъ соперникомъ другаго, тамъ-то и завелась добродѣтель состраданія и дѣятельная взаимная помощь. Но и въ тѣхъ различныхъ направленіяхъ, которыя приняли нравственныя культуры, сказывается повсюду вліяніе, оказывавшееся естественною средой на весь образъ жизни. Мы уже разсмотрѣли въ предъидущей главѣ нѣкоторыя изъ этихъ вліяній, а именно тѣ, въ которыхъ болѣе непосредственно участвовали натуральныя житейскія условія, поскольку они опредѣлили соціальныя формы жизни, семьи и государства, равно какъ и расчлененіе общества, опирающееся на раздѣленіе труда. Здѣсь намъ остается только бросить взглядъ на прямое этическое воздѣйствіе натуральныхъ жизненныхъ условій.

Самую низшую ступень въ области примитивной культуры дикаря занимаетъ жизнь охотника, какую вели, и отчасти ведутъ до сихъ поръ, туземцы Сѣверной Америки. По большей части безъ опредѣленныхъ мѣстъ жизни, охотникъ преслѣдуетъ дичь, поддерживающую его жизнь, вездѣ, гдѣ можетъ ее найдти. Заботиться о будущемъ воспрещаетъ самая природа этой добычи, служащей мгновенью. Кожа убитаго животнаго служитъ необхо-

димою одеждой, деревья проходимаго лѣса даютъ шалашъ, служащій кровомъ. Опасности, которыя приноситъ съ собою постоянная война съ звѣрями, а также легко развивающаяся отсюда война съ чуждыми племенами, усиливаютъ чувство взаимной вѣрности между единоплеменниками, и въ соединеніи съ закаленностью и равнодушіемъ къ боли и опасностямъ, дѣлаютъ явленіемъ не необыкновеннымъ черты героическаго самопожертвованія. При этомъ, обыкновеніе уединеннаго подстереганія дичи создаетъ настойчивость, а въ то же время нелюбовь къ шумнымъ сношеніямъ. Постоянство, твердость, вѣрность, замкнутость, равнодушіе къ превратностямъ судьбы являются отсюда этическими чертами характера, въ которыя природа вычеканила человѣка при этихъ условіяхъ.

Ступенью выше стоитъ жизнь кочевника (номада). Его образъ жизни принуждаетъ его еще больше, чѣмъ охотника, къ странствованіямъ безъ постояннаго жилища, такъ какъ пища для стадъ тѣхъ животныхъ, которыми они поддерживаютъ свою жизнь, истощается скорѣе, чѣмъ дичь охотничьяго округа, окружающаго хижину охотника. Далеко разстилающіяся степныя мѣстности, подобныя тѣмъ, какія перекочевываютъ бродячія племена монголовъ, кажется, самою природой предназначены для кочеваго хозяйства. Но самое это хозяйство обусловливаетъ продолжительную совмѣстную жизнь и прочные союзы единомышленниковъ, а въ это время, подъ ихъ вліяніемъ, развиваются расчленяющіяся занятія и отношенія обмѣна. Между тѣмъ, какъ вѣрность своему племени, а именно—послушаніе начальникамъ, считается здѣсь самою главною добродѣтелью, противъ которой болѣе личныя нравственныя свойства предъидущей ступени,—молчаливость, героизмъ въ несчастіи,—значительно отступаютъ на задній планъ; здѣсь въ то же время развивается хитрость, лукавство, ложь, обманъ, какъ всегдашнее послѣдствіе мирнаго обмѣна между различными народами, до извѣстной степени чуждыми другъ другу.

Третья, и самая важная ступень примитивнаго развитія, опредѣляющагося условіями природы, достигается тѣмъ, что начинаютъ в о з д ѣ л ы в а т ь з е м л ю. Здѣсь работа впервые становится болѣе строго-опредѣленною, болѣе устойчивою. Въ то же время человѣкъ прикрѣпляется къ обработываемой имъ почвѣ. Болѣе выработанная и устойчивая государственная организація, болѣе правильный обмѣнъ усиливаютъ мотивы исполнять общественныя обязанности, но, конечно, они увеличиваютъ также побужденія къ нѣкоторымъ неодобряемымъ качествамъ. Тамъ, гдѣ

обработка почвы, какъ, напримѣръ, у племенъ внутренней Африки, еще вполнѣ лежитъ на рукахъ людей, такъ какъ употреблять для этого животныхъ они не умѣютъ, тамъ трудность такой работы приводитъ къ раздѣленію общественныхъ состояній, дѣлающему рабочаго человѣка ярemнымъ животнымъ, а повелѣвающаго— прихотливымъ деспотомъ. Если обыкновеніе употреблять соплеменника, какъ рабочій скотъ, въ нѣкоторой степени умѣряется чувствомъ племеннаго единства, зато военноплѣнные или купленные иноплеменники становятся вполнѣ на ступень животныхъ, и извлекать изъ ихъ силъ наибольшую пользу считается вполнѣ справедливымъ. Такимъ образомъ, въ началѣ земледѣлія повсюду возникаетъ рабство, неизвѣстное у охотниковъ и кочевниковъ. Насколько рабство существуетъ еще и нынѣ, его колыбель есть внутренняя Африка, съ ея примитивнымъ земледѣліемъ. На тѣхъ же основаніяхъ развилось у грековъ и римлянъ воззрѣніе, что вообще занятія работами, опредѣляемыми необходимыми потребностями жизни, не достойны свободнаго человѣка, воззрѣніе, которое въ нравственномъ сознаніи древности коренилось такъ прочно, что даже сами философы, выработывавшія болѣе гуманныя нравственныя воззрѣнія на жизнь, какъ, напр., Платонъ и Аристотель, толковали рабство, какъ сообразное съ природой, и потому, нравственно—вполнѣ справедливое учрежденіе.

Конечно, мы справедливо отвергаемъ этотъ взглядъ съ нашей современной точки зрѣнія. Но въ то же время ни одинъ пунктъ съ такой силой, какъ этотъ, не подтверждаетъ того ученія, что въ общемъ ходѣ развитія извѣстныя нравственныя цѣли достижимы только путемъ жертвы преходящими нравственными нуждами. Можно сказать, что этика грековъ уже потому должна была остаться несовершенной, что она построена на допущеніи противоположности свободнаго и рабскаго труда. Но къ этому надо добавить, что все великое, что выработано духовною культурой древности, а затѣмъ также и все, чему обязанъ этой культурѣ нашъ собственный взглядъ на жизнь, едва-ли было бы возможно при иныхъ внѣшнихъ условіяхъ, чѣмъ тѣ, при которыхъ оно развилось фактически. Если, прежде всего, является раздирающимъ диссонансомъ то, что нравственное преуспѣяніе должно покупаться нравственнымъ ущербомъ, то облегченіе для насъ этого диссонанса лежитъ въ томъ, что,—насколько остается улучшеніе, настолько же ущербъ проходитъ.

о. Общее развитіе чувства природы.

Какъ человѣкъ въ своихъ внѣшнихъ житейскихъ потребностяхъ зависитъ отъ природы, отъ тѣхъ средствъ, которыя она ему предлагаетъ, и отъ тѣхъ опасностей, которыми она окружаетъ его, такъ въ своемъ цѣломъ внутреннемъ міровоззрѣніи онъ опредѣляется окружающей естественною средой. Это воздѣйствіе природы находится въ тѣснѣйшей связи съ духовнымъ бытіемъ человѣка, какъ это бытіе является намъ въ миѳахъ, религіяхъ и обычаяхъ, а также и въ эстетическихъ потребностяхъ духа. Но здѣсь вліяніе природы не неизмѣненно. На современнаго европейца, тѣ же горы, рѣки и лѣса дѣйствуютъ иначе, чѣмъ они дѣйствовали тысячелѣтіе назадъ на его предковъ. Въ этомъ измѣненіи отражается измѣненіе эстетическаго міросозерцанія, которое всегда связано и съ измѣненіемъ въ нравственныхъ взглядахъ на жизнь.

Много разъ говорилось, что чувство природы есть порожденіе современной культуры, или, по меньшей мѣрѣ, что его недоставало цвѣтущему времени античной жизни, а показалось оно впервые при упадкѣ этой культуры, подобно многимъ другимъ слѣдамъ современныхъ воззрѣній. Полагаютъ, что древніе въ этомъ отношеніи относятся до извѣстной степени къ современному человѣку, подобно тому, какъ еще теперь житель деревни относится къ образованному горожанину: гдѣ горожанинъ будетъ восхищаться простотой ланшафта, тамъ житель деревни пройдетъ равнодушно. Но уже здѣсь мы знакомимся съ замѣчательнымъ наблюденіемъ, что у этихъ людей въ извѣстной степени различный родъ чувства природы. Деревенскій житель обладаетъ малымъ чувствомъ къ общему виду ландшафта, къ живописной смѣнѣ горъ и долинъ, деревьевъ и кустарниковъ, потому что все его вниманіе обращено на отдѣльные предметы. Онъ, ради деревьевъ, не видитъ лѣса, тогда какъ горожанинъ изъ за лѣса не видитъ деревьевъ. Это въ высшей степени подходитъ къ различію и дикаго человѣка съ культурнымъ. Только причины различія тамъ, конечно, существенно другія. Не точка зрѣнія пользы, которая свойственна земледѣльцу въ силу его призванія дѣлать природу служащею человѣческимъ потребностямъ, но то воззрѣніе, что предметы природы живутъ, и одушевлены по образу человѣка, вотъ что для дикаря заставляетъ цѣлое исчезать за отдаленными предметами. Для насъ вполнѣ утрачена миѳологическая форма мысли, которая отдѣляла его взглядъ

на міръ отъ нашего. Но миѳологическая мысль повсюду стремится воплотить божественное въ какой либо единый, замкнутый въ самомъ себѣ образъ: поэтому, для нея божество живетъ постоянно въ *отдѣльныхъ* предметахъ природы, а никогда не въ связи нѣсколькихъ и не въ цѣлой природѣ. Когда теперь природа является для насъ источникомъ субъективнаго душевнаго настроенія, это воскрешаетъ первобытную мысль о природѣ, надѣленной чувствованіями, чтобы заставить на насъ дѣйствовать теперь предметы внѣшняго міра, представлявшіеся прежде, каждый въ отдѣльности, живыми и чувствующими. Такимъ образомъ, для насъ природа также изъ *цѣли* сдѣлалась *средствомъ*, средствомъ, которое мы сдѣлали служебнымъ себѣ для возбужденія эстетическихъ чувствъ, какъ и для внѣшнихъ потребностей.

Это измѣненіе, въ отношеніи человѣка къ природѣ совершилось не вдругъ, но постепенно. Главное предварительное условіе образовало переходъ натуральныхъ боговъ въ нравственныя силы, переходъ, вслѣдствіе котораго сами боги исчезли изъ природы, но съ тѣмъ, чтобы невидимо въ судьбѣ и въ голосѣ совѣсти проявлять всегда свою вездѣсущую и могучую власть. По мѣрѣ того, какъ природа потеряла, такимъ образомъ, свою непосредственную живую дѣятельность, теперь самъ человѣческій духъ присвоилъ ее себѣ, чтобы чувствовать настроенія природы, какъ родственныя его собственнымъ состояніямъ, и черезъ нихъ обратно усиливать свои собственныя чувства.

Необходимо было, чтобы природа была лишена самостоятельной духовной жизни, прежде, чѣмъ человѣкъ могъ наполнить ее всецѣло своимъ собственнымъ духовнымъ началомъ. И все же это послѣднее было бы невозможно, если бы миѳологическое мышленіе само не было уже наполнено тѣмъ «одухотвореніемъ» природы, которому эстетическое *чувство природы* (Natursinn) придало лишь другую форму, Такимъ образомъ, не смотря на указанную противоположность, оба эти, повидимому, столь отдаленныя между собою проявленія «чувства природы», миѳологическое и эстетическое—на самомъ дѣлѣ находятся въ тѣсномъ родствѣ. Всему этому процессу развитія одинаково свойственно стремленіе переносить во внѣшнюю среду собственныя чувства, съ тѣмъ, чтобы потомъ допускать снова ихъ воздѣйствіе на себя. Но это стремленіе проявляется въ теченіи миѳологическаго періода съ такимъ отсутствіемъ самосознанія, что чувства, волнующія наше внутреннее «я», представляются человѣку, какъ особыя существа, исходящія изъ природы, отдѣльныя отъ него, но все же

родственныя ему. Когда постепенно исчезаетъ очарованіе этихъ представленій, которыя ставятся на ряду съ живою дѣйствительностью, то все же сродство явленій природы съ собственными душевными движеніями человѣка продолжаетъ напрашиваться само собою; это родство осуществляется тѣмъ легче, что оно успѣваетъ освободиться отъ ига точно опредѣленныхъ миѳологическихъ воплощеній. Поэтъ теперь черпаетъ изъ природы, въ видѣ естественныхъ сравненій и образовъ, цѣлый кладъ чувственныхъ воплощеній своихъ собственныхъ душевныхъ волненій, причемъ въ то же время одно и то же представленіе можетъ принимать разнообразнѣйшія значенія, смотря по особымъ условіямъ душевнаго настроенія и сообразно съ измѣнчивыми соотношеніями, къ которымъ способны наши впечатлѣнія. Такимъ образомъ, эстетическое «чувство природы» освобождается отъ узъ налагаемыхъ на него миѳологическимъ представленіемъ, съ тѣмъ, чтобы въ каждую данную минуту возбуждать, смотря по надобности, произвольныя миѳическія воззрѣнія, исчезающія одновременно съ тою духовною цѣлью, которой они послужили, и уступающія мѣсто новымъ созданіямъ воображенія.

Но и этой ступени развитія, не отдѣленной рѣзкою чертой отъ предыдущей и постепенно изъ нея возникающей, на первыхъ порахъ еще чуждо стремленіе согласовать внѣшніе образы съ содержаніемъ собственнаго сознанія. Природа является сознанію какъ образъ, противоположный внутреннимъ состояніямъ и процессамъ. Но мало по малу это отношеніе измѣняется. Природѣ постепенно приписывается духовное начало не только въ томъ случаѣ, когда она сама даетъ къ тому поводъ; она изслѣдуется съ цѣлью найти въ ней источникъ новыхъ своеобразныхъ душевныхъ настроеній. Съ этихъ поръ она не только оживляется поэтически настроеннымъ чувствомъ, но и сама воздѣйствуетъ на это чувство, оживляя его. Такимъ образомъ, исчезаютъ послѣдніе слѣды страха, удерживающаго первобытнаго человѣка отъ самостоятельнаго вторженія въ тайны природы. Живопись сочетаетъ по произволу эффекты ландшафтовъ, садоводство возсоздаетъ самую природу по своимъ собственнымъ эстетическимъ мотивамъ. Поэзія, слѣдуя тому же направленію, превращаетъ ландшафтъ въ живую составную часть изображаемыхъ ею душевныхъ процессовъ, и даже беретъ его предметомъ самостоятельныхъ описаній, такъ что теперь, въ совершенной противоположности съ первоначальною сущностью поэзіи, душевное настроеніе находится подъ господ-

ствомъ внѣшнихъ впечатлѣній, вмѣсто того, чтобы самая душа отражалась во внѣшнемъ мірѣ.

Греческое искусство прошло эти три стадіи воззрѣнія на природу, причемъ лишь въ незначительной степени подверглось разнороднымъ внѣшнимъ вліяніямъ. Изъ миѳологической ступени гомеровскаго эпоса возникло сначала болѣе свободное «чувство природы» лирической и драматической поэзіи классической эпохи, а изъ этого послѣдняго, наконецъ, возникло, помощью переходовъ, замѣтныхъ еще въ теченіи самой классической эпохи,—сознательное и мечтательное наслажденіе природой, свойственное александрійской эпохѣ и вылившееся, главнымъ образомъ, въ идилліи—родъ поэзіи, особенно важный для этой цѣли. Огромное вліяніе оказанное искусствомъ грековъ на позднѣйшія эпохи, препятствуетъ въ этомъ случаѣ ясному разграниченію различныхъ стадій. Какъ римской, такъ и новѣйшей культурѣ сразу досталось то, что было выработано греками мало по малу. Но съ тѣхъ поръ, какъ гуманизмъ вновь открылъ, вмѣстѣ съ сокровищами древней науки и искусства, также и классическое «чувство природы», почти утраченное христіанскою средневѣковою эпохой, уклонявшейся отъ всякихъ свѣтскихъ соблазновъ,—съ той поры и «чувство природы» новѣйшихъ народовъ достигло болѣе глубокаго и болѣе разносторонняго развитія. При этомъ характерныя различія національныхъ способностей и болѣе живыя сношенія между различными націями даютъ и въ этомъ отношеніи новѣйшей культурѣ такое разнообразіе, котораго никогда не достигала древность. Изъ трехъ ступеней «чувства природы», которыя можно обозначить терминами: «наивное, симпатичное и сентиментальное чувство», двѣ послѣднія стадіи въ особенности являются единовременно существующими факторами духовнаго развитія, измѣняющимися лишь по отношенію къ господствующему душевному настроенію, смотря по національнымъ условіямъ и условіямъ эпохи. Лишь одно наивное «чувство природы», безвозвратно утратившее свои жизненныя условія вмѣстѣ съ утратой первобытнаго міросозерцанія, которому оно принадлежитъ, хотя и можетъ вновь быть перечувствовано человѣкомъ новѣйшаго времени съ помощью размышленія, образующаго какъ разъ крайнюю противоположность наивному чувству, но ни въ какомъ случаѣ первоначальная свѣжесть чувства не можетъ быть при этомъ возобновлена. Впрочемъ, едва-ли необходимо замѣтить, что указанные термины даже по отношенію къ древности являются лишь односторонним выраженіемъ своеобразнаго характера «чувства

природы» въ его различныхъ формахъ; въ особенности весьма важныя генетическія отношенія, нисколько не выражаются ими [1]). Принимая во вниманіе это обстоятельство, быть можетъ, удобнѣе первоначально противопоставлять другъ другу миөологическое и эстетическое чувство природы, и это послѣднее подраздѣлять снова на объективное и субъективное. Тогда миөологическое чувство природы совпадетъ въ существенныхъ чертахъ съ наивнымъ, объективно-эстетическое — съ такъ называемымъ симпатическимъ, и субъективно-эстетическое—съ сентиментальнымъ.

Такъ какъ происхожденіе чувства природы отчасти приводитъ обратно къ этическимъ мотивамъ, которые скрыты то въ миөологической, то въ эстетической оболочкѣ, то и это чувство, въ свою очередь, оказываетъ не меньшія этическія дѣйствія, которыя, какъ большинство духовныхъ вліяній подобнаго же рода, обладаютъ свойствомъ съ своей стороны становиться мотивами воли и, такимъ образомъ, усиливаться при посредствѣ, не имѣющей конца, цѣпи взаимодѣйствій. Но на каждой изъ трехъ названныхъ ступеней развитія этическія дѣйствія проявляются въ своеобразномъ видѣ.

c) Миөологическое чувство природы.

Миөологическое чувство природы, для котораго явленія природы суть внутреннія стремленія, принявшія совершенно вещественную форму, пріобрѣтаетъ, въ созерцаніи неизмѣнной правильности процессовъ природы, могучій стимулъ, служащій для подобной же нормировки собственной жизни, нормировки которая является на помощь упорядоченію жизни обусловленному самыми физическими потребностями. (Сравн. Гл. III). Такимъ образомъ, къ внѣшнему принужденію присоединяется внутренняя духовная потребность, которая разсматриваетъ свою собственную дѣятельность непосредственно, какъ нѣчто родственное природнымъ процессамъ. Божественное начало, влагаемое человѣкомъ въ природу, снова черпается имъ изъ природы, причемъ поступки божествъ представляются ему, какъ образцы человѣческой дѣятельности. Такимъ образомъ, повелѣнія природы являются для человѣка образцами упорядоченнаго человѣческаго обычая, и понятіе закона, впервые проявляющее свою сущность въ че-

[1]) Ср. A. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen u. Römern. Kiel 1882—84.

ловѣческомъ обществѣ, чтобы впослѣдствіи путемъ позднѣйшаго размышленія, наконецъ, быть снова перенесеннымъ на природу,— это понятіе въ самомъ началѣ возникло все же изъ природы. Это соотношеніе порядка природы съ порядкомъ, созданнымъ обычаемъ, особенно сохранилось въ религіозномъ воззрѣніи индусовъ. Въ многочисленныхъ символическихъ дѣйствіяхъ выражается здѣсь чувство законнаго порядка, объединяющее между собою небесный и земной міръ, и для живаго чувства природы, узнающаго въ созвѣздіяхъ и стихіяхъ присутствіе силъ, сходныхъ по сущности съ собственною душей человѣка, оба эти порядка представляются по существу однимъ и тѣмъ же. Въ жертвоприношеніяхъ, прежде всего, воспроизводятся тѣ небесныя явленія, въ которыхъ выражается законосообразностьприроды: впослѣдствіи самыя жертвоприношенія переносятся въ небесныя пространства, чтобы они, какъ процессы природы, считались тѣмъ болѣе ненарушимыми законами человѣческой дѣятельности. Такъ Агни и Сома,—жертвенный огонь и жертвенный напитокъ,—прежде всего являются образами, созданными по подобію космическихъ божествъ; впослѣдствіи и сами небесныя явленія, въ которыхъ воплощены эти божества, разсматриваются и обоготворяются, какъ дѣйствія особаго рода культа, выполняемаго самими богами [1]).

Въ то время, какъ живость этихъ представленій, которыя непосредственно влагаютъ въ порядокъ природы образцы человѣческаго жизненнаго порядка, постепенно убываетъ, остатокъ этого міровоззрѣнія продолжительнѣе всего сохраняется въ томъ страхѣ передъ природой, который удерживаетъ человѣка отъ насильственнаго вторженія въ нее. Для этого чувства, представляющаго смѣшеніе религіознаго благоговѣнія съ эстетическимъ чувствомъ природы, наиболѣе выдающимся примѣромъ является, прежде всего, міровоззрѣніе грековъ. Еще въ Прометеѣ, Икарѣ, Фаэтонѣ миѳъ описываетъ поучительную исторію героическаго стремленія къ дѣятельности, которое губитъ героя потому, что онъ не уважаетъ вѣчнаго порядка природы, вслѣдствіе своего слѣпаго высокомѣрія. Въ томъ же смыслѣ судитъ Геродотъ такія дѣла, какъ попытку Ксеркса прорѣзать предгорья Аѳона и соединить мостомъ изъ кораблей противоположные берега Геллеспонта. Такъ какъ одни и тѣ же боги пекутся о природѣ и о человѣческой жизни, то нарушеніе порядка природы является въ то же время проступкомъ по отношенію къ нравственнымъ міро-

[1]) Abel Bergaigne, Rêligion vêdique, p. 224.

вымъ законамъ, и даже проглядываетъ убѣжденіе, что съ нарушеніемъ первыхъ и послѣдніе теряютъ свою власть [1]).

Распространенною (но, конечно, большею частью, вскорѣ вытѣсняемою потребностями существованія) формою этого страха передъ природой является пощада, даваемая животнымъ. Убіеніе животнаго есть, вѣдь, также проступокъ противъ естественнаго порядка, который чувствуется тѣмъ сильнѣе, чѣмъ болѣе либо спеціальныя формы миѳологическаго мышленія приводятъ въ прямое соотношеніе опредѣленныхъ животныхъ съ богами, либо чѣмъ болѣе представляется однородность чувствованія и дѣятельности животнаго и человѣка. Вѣроятно, приношеніе въ жертву животныхъ, прежде всего, помогло человѣку превозмочь это чувство отвращенія къ убійству. Убійство животнаго, не дозволенное для собственныхъ цѣлей, считалось угоднымъ божеству въ формѣ религіозной жертвы, и животное, посвященное богу, могло быть употребляемо также и человѣкомъ. Вотъ почему такъ часто и отчасти даже до нашихъ временъ, существуютъ особые религіозные обряды, которые культъ соединяетъ съ убоемъ животныхъ, даже когда это происходитъ для повседневныхъ цѣлей [2]). Весьма характеристично по отношенію къ чувству природы, что въ тѣхъ философскихъ сектахъ, въ которыхъ созерцаніе природы стало составною частью мистическихъ религіозныхъ идей, боязнь убіенія живыхъ существъ удержалась долѣе всего. Такъ, пиѳагорейцы и въ позднѣйшее еще время неоплатоники рекомендовали воздержаніе отъ употребленія мяса. Здѣсь «чувство природы» становится источникомъ аскетизма, который въ своихъ первоначальныхъ мотивахъ весьма далекъ отъ иныхъ факторовъ этого міровоззрѣнія, но, совпадая съ послѣдними по своему дѣйствію, въ концѣ концовъ, согласуется самъ съ ними, благодаря неизбѣжной реакціи цѣли на мотивъ. Мечтательный приверженецъ натуралистическаго пантеизма, въ концѣ концовъ, предается аскетизму не ради объекта, но ради ведущихъ къ блаженству послѣдствій, которыя онъ старается пріобрѣсти для себя самаго (т.-е. ради субъекта).

Для миѳологическаго мышленія, представляющаго вѣчный порядокъ природы тѣсно связаннымъ съ нравственнымъ міровымъ

---

[1]) Cp. L. Shmidt, Ethic der Griechen, II, S. 60.

[2]) Читатели, конечно, знаютъ, что у евреевъ убой скота подчиняется весьма строгой обрядовой регламентаціи. Слѣдуетъ, однако, замѣтить, что въ этихъ обрядахъ весьма трудно отдѣлить собственно обрядовой элементъ отъ эмпирической, хотя и грубой, гигіены. Ред.

порядкомъ, природа является внѣшнею воспитательницей, ведущею къ нравственности, подобно тому, какъ религіозныя чувства образуютъ первичные внутренніе мотивы нравственнаго поведенія. Оба мотива, впрочемъ, снова сливаются для наивнаго сознанія въ одно согласное совокупное дѣйствіе. Итакъ, если съ философской или съ религіозной точки зрѣнія выставляютъ на видъ несовершенства этой стадіи развитія, указывая на недостатокъ умственной культуры и безкорыстной (selbstloser) религіозности, то при этомъ не слѣдуетъ забывать, что нравственное чувство, какъ и чувство прекраснаго, возникло на почвѣ миѳа, и, насколько мы знаемъ человѣческую природу, только на этой почвѣ и могло возникнуть. Человѣчество обязано миѳологическому мышленію, по крайней мѣрѣ, настолько, насколько въ личной жизни взрослый обязанъ своему состоянію бывшаго ребенка; конечно, дурно всегда оставаться ребенкомъ, но было бы еще хуже никогда не быть имъ.

d) Эстетическое «чувство природы».

Первый шагъ къ измѣненію этого воззрѣнія происходитъ тогда, когда естественный и нравственный міровой порядокъ болѣе не сливаются между собою, какъ въ первоначальномъ миѳѣ, но когда внѣшній порядокъ вещей является только символомъ или чувственнымъ свидѣтельствомъ внутренняго жизненнаго порядка— шагъ, который непосредственно совпадаетъ съ превращеніемъ космическихъ божествъ въ нравственныя силы. Освобожденное «чувство природы», которое теперь тѣмъ глубже сознаетъ сродство внѣшнихъ впечатлѣній съ внутренними душевными настроеніями, вслѣдствіе этого нисколько не освобождается отъ страха передъ насильственными перемѣнами міроваго порядка. Наоборотъ, переходъ миѳологическаго міросозерцанія въ эстетическое заставляетъ тѣмъ глубже чувствовать, какъ сродство порядка природы съ нашими собственными чувствами, такъ и значеніе этого порядка, какъ этическаго образца. Изъ міра, лишеннаго боговъ, не исчезаетъ, дуновеніе божества. Оно лишь становится болѣе вездѣсущимъ, болѣе свободнымъ отъ вѣрованій, навязанныхъ извнѣ, но не почувствованныхъ изъ глубины души. Все еще самая природа по истинѣ чувствуется, какъ нѣчто божественное, лишь отдѣльные предметы природы перестаютъ считаться человѣкообразными божествами. Религіозное значеніе этого воззрѣнія выступаетъ всюду у поэтовъ и философовъ классической эпохи, всего же красноречивѣе въ Платоновомъ Тимеѣ, этомъ вполнѣ

совершенномъ образчикѣ философскаго творчества, возвышающаго миѳическій элементъ до эстетической символики: творящее божество воплотило въ міровомъ порядкѣ нравственный законъ; природа, поэтому, уже болѣе сознательно, чѣмъ раньше, разсматривается, какъ чувственное воспроизведеніе божественнаго начала, которое, въ свою очередь, отождествляется съ нравственно-хорошимъ. И она тѣмъ болѣе можетъ содѣйствовать обратно эстетическому облагороженію при посредствѣ этой влагаемой въ нее мысли, что освобождается отъ человѣкообразныхъ двигателей, которые, дѣйствуя по произволу и внѣ законовъ, являлись слишкомъ точными копіями человѣческой жизни, чтобы годиться ей всюду въ образцы. Не лишено значенія то обстоятельство, что этотъ переходъ отъ миѳологическаго воззрѣнія на природу къ эстетическому совпадаетъ съ началомъ открытія физическихъ міровыхъ законовъ. Разрушая безвозвратно миѳологическое воззрѣніе, эти открытія въ то же время возвышаютъ цѣнность картины, открывающейся эстетическому созерцанію.

Тѣмъ не менѣе научное углубленіе въ задачи, представляемыя природой, влекло за собою неизбѣжно одну опасность: оно вскорѣ стало противодѣйствовать возвышенному міровоззрѣнію, мѣсто котораго замѣняло; эта опасность возникла изъ р а з с у д о ч н а г о созерцанія природы, которое постепенно должно было измѣнить въ свою пользу также и дѣйствіе природы на созерцающаго субъекта, и, такимъ образомъ, положить конецъ тому этическому впечатлѣнію, которое нѣкогда производилось на духъ человѣка міровымъ порядкомъ, к а к ъ ц ѣ л ы м ъ. Какъ съ первымъ научнымъ пониманіемъ законосообразности міроваго порядка связанъ переходъ миѳологическаго созерцанія въ эстетическо-религіозное, такъ с ъ б о л ѣ е т о ч н ы м ъ развитіемъ естествознанія связано постепенное исчезновеніе и этого позднѣйшаго воззрѣнія, все еще признающаго о б ъ е к т и в н у ю этическую цѣнность природы. Природа не перестаетъ вслѣдствіе этого дѣйствовать также и этически, посредствомъ возбуждаемыхъ ею эстетическихъ воздѣйствій; но она производитъ эти воздѣйствія лишь посредствомъ этическихъ идей, п р о и з в о л ь н о влагаемыхъ въ нее поэтически настроеннымъ чувствомъ, и это послѣднее, по крайней мѣрѣ, настолько относится сознательно къ своей дѣятельности, насколько оно болѣе не вѣритъ въ объективное этическое содержаніе явленій природы. Прошло время, когда хотя и исчезло уже м и ѳ о л о г и ч е с к о е содержаніе воззрѣнія на природу, но зато оставалось р е л и г і о з н о е содержаніе въ тѣмъ болѣе чистой формѣ, что эта форма стала

чисто эстетической. Теперь природа не только была лишена боговъ, у нея было отнято божественное начало,—она отражаетъ, какъ въ миѳологическій періодъ, во всѣхъ своихъ единичныхъ проявленіяхъ, лишь человѣческія чувства и страсти, но теперь она отражаетъ ихъ, только какъ человѣческія, а поэтому фантазія и здѣсь, какъ на предъидущей ступени, можетъ осуществляться свободно, не будучи связана преходящими, ходячими представленіями.

И такъ, эта послѣдняя ступень имѣетъ то общее съ миѳологическимъ мышленіемъ, что подобно ему съ любовью погружается въ созерцаніе частностей, а съ объективно эстетическою ступенью у нея то общее, что обѣимъ свойственна субъективная свобода духа. Отъ обѣихъ прежнихъ ступеней она отличается въ томъ отношеніи, что теперь человѣкъ находитъ въ природѣ лишь себя самого. Онъ ищетъ въ природѣ того, что бы возбуждало его собственное существо и, если она не выполняетъ этого желанія, тогда онъ самъ преобразовываетъ ее сообразно со своими потребностями. Поэтому здѣсь совершенно исчезаютъ какъ страхъ передъ природой, такъ и религіозное чувство, связанное съ ея законосообразностью. Этимъ человѣческимъ цѣлямъ, которымъ должна служить природа, соотвѣтствуетъ то, что въ ней самой милое и трогательное болѣе плѣняетъ воображеніе, чѣмъ просто прекрасное; ужасное и поразительное—болѣе, чѣмъ спокойное и возвышенное, такъ какъ наше воображеніе ищетъ внѣшнихъ образовъ, выражающихъ его внутреннія настроенія.

Тѣсному единенію нашей жизни съ природой, которое та свойственно этой формѣ «чувства природы», соотвѣтствуютъ новыя этическія воздѣйствія, которыя пріобрѣтаютъ власть надъ душой, именно благодаря той непосредственности, съ какою здѣсь человѣческое чувство сливается съ предметами внѣшняго созерцанія. Но вслѣдствіе своего чисто-субъективнаго значенія, именно эти воздѣйствія такъ же разнообразны, какъ и самыя душевныя волненія людей. Они могутъ усиливать нравственныя стремленія и доставлять искусственному воспроизведенію этическихъ мотивовъ живость, которой они раньше никогда не достигали; но та принудительная сила, съ которою нѣкогда запечатлѣвалась объективно въ самомъ міросозерцаніи идея міроваго порядка, охватывающаго и природу и жизнь, эта сила теперь перестала существовать. Отсюда, кромѣ большаго разнообразія, и большая свобода этого чувства природы. Въ искусствѣ проявляется противоположность съ предшествующими стадіями раз

витія, главнымъ образомъ, въ тѣсномъ сочетаніи описаній природы съ изображеніемъ человѣческихъ чувствъ и страстей, причемъ на первомъ планѣ является, то душа человѣка, то наоборотъ, природа; иногда же оба элемента, внутренній и внѣшній, такъ непосредственно сливаются между собою, что невозможно говорить о томъ, что изъ нихъ раньше, что позднѣе. Наиболѣе краснорѣчивымъ доказательствомъ могущества этого настроенія, опирающагося на природу, является тотъ фактъ, что теперь впервые поэзія и изобразительое искусство овладѣваютъ такими областями, которыя хотя, конечно, въ действительной жизни никогда не были лишены этическаго значенія, но лишь теперь стали болѣе доступны для поэтической идеализаціи. Важнѣйшею изъ этихъ областей, такъ сказать, заново завоеванною искуствомъ, является любовь. Какъ была бы мыслима любовь въ такомъ видѣ, въ какомъ ее эксплуатируетъ новѣйшее искусство, сдѣлавъ изъ нея неисчерпаемую основную тему для лирики и романа, безъ нашего новѣйшаго чувства природы, безъ того непосредственнаго сліянія внѣшняго впечатлѣнія съ внутреннимъ настроеніемъ, чему неподражаемый примѣръ мы видимъ въ поэзіи Гёте?

И какъ неизмѣримо ниже этическаго значенія этого мотива любви новѣйшей поэзіи, стоитъ роль, выпадающая въ древнемъ искусствѣ на долю бога любви, Эроса! Предчувствіе огромнаго этическаго могущества этого мотива любви встрѣчается впервые въ чудномъ диѳирамбѣ Эросу, влагаемомъ Платономъ въ его «Федрѣ» въ уста своему Сократу. Здѣсь, какъ и въ другихъ случаяхъ, этому философу удалось раньше прочихъ предъугадать мысль будущихъ временъ, хотя его мышленіе все еще связано узами ограниченнаго жизненнаго кругозора античной эпохи.

Но возрастанію свободы и разнообразія, котораго достигаетъ чувство природы, руководимое лишь субъективными душевными настроеніями, теперь соотвѣтствуетъ, конечно, не только способность этого чувства приспособляться къ этическимъ мотивамъ, какого угодно содержанія, но отсюда происходитъ еще такая переработка впечатлѣній природы, въ интересахъ субъективной индивидуальности, которая въ одинаковой мѣрѣ удовлетворяетъ какъ хорошія, такъ и дурныя стороны этой послѣдней. Для чувства природы, ставшаго субъективнымъ, раскрываются до тѣхъ поръ остававшіяся неизвѣстными отношенія природы къ жизни духа, но ему становится непонятнымъ то объективное значеніе, которымъ обла-

далъ нѣкогда порядокъ природы, какъ образецъ нравственнаго міроваго порядка. Отсюда, какъ разъ на этой ступени, глубочайшее чувство природы и тончайшая воспріимчивость къ извѣстнымъ этическимъ жизненнымъ направленіямъ могутъ соединяться съ важными нравственными недостатками. Мелкій эгоизмъ и любовь, готовая на самопожертвованіе, суровая жестокость и нѣжная чувствительность — всѣ эти качества чаще встрѣчаются вмѣстѣ въ характерѣ новѣйшаго человѣка нежели человѣка античнаго міра. Даже можно сказать, что вслѣдствіе стремленія контрастовъ къ взаимному уравновѣшенію, иногда подобныя соединенія не представляютъ ничего необычайнаго. Смѣшеніе сентиментальной чувствительности съ кровожадною ненавистью къ людямъ, какое встрѣчается, напр., въ характерѣ Робеспьера, составляетъ истинный продуктъ этой новѣйшей мечтательности по отношенію къ природѣ, черпающей возбужденія изъ природы для тѣхъ чувствъ, которыя она желаетъ поддерживать, между тѣмъ внѣ этой сферы эстетическаго наслажденія и односторонняго нравственнаго сантиментальнаго развитія, исчезаетъ тотъ страхъ передъ природой, который одушевлялъ, быть можетъ, менѣе сильное, но болѣе непосредственное и чистое чувство природы прежнихъ временъ. Такимъ образомъ, и здѣсь преимущество большей свободы и большаго разнообразія развитія соединяются съ опасностями, которыя были неизвѣстны болѣе грубой ступени.

2. Культура и нравственность.

а. Регулированіе собственности.

Понятіе культуры въ высшей степени сложно, а потому и въ данномъ случаѣ вопросъ о вліяніи культуры на нравственность не допускаетъ простаго отвѣта. Вопросъ этотъ распадается на множество подчиненныхъ ему вопросовъ, относящихся къ отдѣльнымъ факторамъ, изъ которыхъ слагается вліяніе культуры. Въ изслѣдованіяхъ предшествующей главы уже указано на эти факторы, насколько они проявляются въ обычаѣ, а потому здѣсь остается лишь изслѣдовать вообще главныя направленія, въ которыхъ обнаруживается вліяніе культуры. Изъ всѣхъ условій культуры наиболѣе раннимъ является выработка упорядоченныхъ имущественныхъ отношеній. Регулированіе собственности всюду является уже дѣломъ древнѣйшихъ нормъ обычая, оно же оказывается главнѣйшею задачей первобытнаго законодательства. Но собственность, которая раньше всего дости-

гаетъ признанія, это поземельная собственность. Въ началѣ она, вѣроятно, повсюду является въ видѣ коллективной собственности. Племенной союзъ разсматриваетъ, воздѣланную имъ и защищаемую общими силами отъ враговъ, почву, какъ общую собственность, изъ которой каждый членъ общины получаетъ въ пользованіе извѣстную долю. Эти первобытныя отношенія, отъ которыхъ остались тамъ и сямъ слѣды у дикарей и у культурныхъ народовъ [1]), измѣняются двумя способами. Съ одной стороны, территорія, данная въ пользованіе отдѣльнымъ семьямъ, постепенно становится ихъ полною частною собственностью, съ другой стороны, возникающія сословныя раздѣленія приводятъ къ появленію господствующаго землевладѣльческаго и подчиненнаго (земледѣльческаго) услуживающаго или крѣпостнаго сословія, которому постепенно удѣляется часть земли въленное владѣніе, которая впослѣдствіи, какъ и въ предъидущемъ случаѣ, переходитъ также въ частное владѣніе этихъ бывшихъ вассаловъ [2]).

Такимъ образомъ, возникновеніе частной собственности путемъ выдѣленія изъ общаго владѣнія и постепенное освобожденіе ея отъ тягостей и ограниченій, которыя въ слѣдствіе этого еще въ теченіи долгаго времени связаны съ нею, — все это является общимъ и тому, и другому развитію. Воспоминаніе этого труднаго овладѣнія своею собственною землей осталось въ льготахъ и охранительныхъ средствахъ, которыми окружаютъ всюду поземельную собственность древнія законодательства. Такъ, законодательство Солона еще не признаетъ движимаго имущества прочною собственностью, и поэтому оно настолько же стремится смягчить относящіяся къ нему обязательства, насколько, наоборотъ, заботится объ охранѣ и сбереженіи поземельной собственности. Не въ меньшей мѣрѣ и цензъ, приписываемый Серdroвію Туллію, основанъ на томъ предположеніи, что поземельная собственность исключительно опредѣляетъ величину имущества.

Но еще въ древности возникла постепенно по мѣрѣ раздѣленія

---

[1]) О поземельномъ владѣніи въ Полинезіи см. Waitz-Gerland, Anthropologie VI. 168, 792; о русской поземельной общинѣ см. Гакстгаузена, а также замѣчанія Эккардта, Baltische Culturstudien. I. 480 и слѣд.

Въ теченіи 70-хъ годовъ въ Россіи появилась цѣлая литература объ общинномъ землевладѣніи. См., напримѣръ, работы Васильчикова, Посникова, Соколовскаго, Зибера, Ковалевскаго, Ефименко и проч. Изъ иностранныхъ авторовъ укажемъ еще на Лавеле и Мэна. Ред.

[2]) Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, 2 Ausg. 491. W. Arnold, Zur Geschichte des Eigenthums in den deutsche Städten. Basel 1861.

сословій и особенно по мѣрѣ созданія класса свободныхъ рабочихъ, новая форма движимой собственности — капиталъ. Частный капиталъ, этотъ избытокъ сбереженнаго труда, отложенный въ видѣ мѣновыхъ цѣнностей, пріобрѣлъ все болѣе возростающее значеніе и въ особенности въ римскомъ законодательствѣ былъ причиной возникновенія учрежденій, съ цѣлью признанія его и его охраны, а между прочимъ также и съ цѣлью огражденія отъ злоупотребленій имъ. Какъ только обѣ эти формы собственности — поземельная собственность и движимый капиталъ — вступили между собою въ конкурренцію при приблизительно сходныхъ условіяхъ правовой охраны, движимая собственность должна была неизбѣжно одержать верхъ надъ недвижимою, такъ какъ первая была способна къ гораздо разнообразнѣйшимъ способамъ увеличенія своей цѣнности и къ почти неограниченному накопленію. Это перемѣщеніе отношеній цѣнностей, какъ оно представляется въ новѣйшее время, — чему содѣйствовали и другіе успѣхи, сдѣланные матеріальною культурой, — сопровождалось весьма далеко простирающимися этическими послѣдствіями. Пока земля считается по преимуществу обезпеченною собственностью, наслѣдственное имущество имѣетъ преимущество надъ благопріобрѣтеннымъ. Съ послѣднимъ даже связывается, какъ это было даже въ наилучшій періодъ эллинизма, представленіе о занятіяхъ и общественномъ положеніи, недостойныхъ свободнаго человѣка. Это воззрѣніе, вытекающее изъ чувства родовой и семейной общности, въ свою очередь, вполнѣ приспособлено къ тому, чтобы усиливать эту общность. Хранить наслѣдственное имущество и передать его въ неуменьшенномъ видѣ потомкамъ, — считается долгомъ благочестія по отношенію къ предкамъ [1]). До нашихъ дней остатокъ этихъ воззрѣній, частью въ смѣси съ стариннымъ предпочтеніемъ поземельной собственности, сохранился во всѣхъ тѣхъ законодательныхъ опредѣленіяхъ и хозяйственныхъ стремленіяхъ, которыя стараются предупредить раздѣлъ поземельной собственности. Но господствующій ходъ культурнаго развитія все болѣе и болѣе приводилъ къ тому, что цѣнность заработка (благопріобрѣтенія) выступала на передній планъ, а такимъ образомъ, и въ этическомъ отношеніи первое мѣсто выпадало на долю движимой собственности преимущественно передъ недвижимою. Древній человѣкъ работалъ для настоящаго, новый работаетъ для будущаго. Первый старается

---

[1]) L. Schmidt, Ethik der Griechen II, 390.

остаться вѣрнымъ традиціи своихъ предковъ посредствомъ употребленія, которое дѣлаетъ изъ своей собственности для личныхъ и общественныхъ цѣлей; послѣдній желаетъ отложить для своихъ дѣтей то, что возможно по удовлетвореніи его собственныхъ потребностей и притязаній общества на его трудъ; причемъ нерѣдко имъ руководитъ желаніе, чтобы жизнь его дѣтей была болѣе обезпечена, чѣмъ та, которою самъ онъ пользовался. Что каждое изъ этихъ воззрѣній имѣетъ свои нравственныя преимущества и недостатки, этого никто не станетъ оспаривать. Выбирать между обоими мы не можемъ, такъ какъ ходъ культуры никогда не можетъ быть повернутъ вспять. Если нравственныя основы имущественныхъ отношеній и могутъ измѣниться въ будущемъ, что весьма даже вѣроятно, то это произойдетъ не путемъ возобновленія стараго, но такимъ образомъ, что изъ новаго возникнетъ нѣчто еще болѣе новое. Если нравственная цѣнность античныхъ воззрѣній заключается въ чувствѣ коллективности и благочестія, то обратно, новыя воззрѣнія проникнуты болѣе живымъ интересомъ къ болѣе узкому семейному кругу, интересомъ, возроставшимъ по мѣрѣ расширенія сферъ гражданской и политической общности интересовъ. Но, съ другой стороны здѣсь же коренится и опасность эгоистическаго узкосердечія новѣйшаго человѣка, а возростающее стремленіе къ пріобрѣтенію благъ хотя и увеличиваетъ способности человѣка къ достиженію нравственныхъ цѣлей, но въ то же время влечетъ за собою опасности для нравственности. Скупость, алчность, эксплуатація и монополія, стремленіе къ наслажденіямъ и полное погруженіе въ матеріальные интересы, все это, безъ сомнѣнія, качества, для которыхъ новѣйшая культура дала почти такія же богатыя вспомогательныя средства, какъ и для осуществленія нравственныхъ добродѣтелей.

b. Изобрѣтеніе орудій.

Въ тѣснѣйшей связи съ имущественными и промышленными отношеніями находится, какъ другой факторъ культуры, орудія и ихъ изобрѣтенія. Къ орудіямъ труда въ широкомъ смыслѣ слова относится также и домашнее животное. Его приручені и дрессировка есть одно изъ древнѣйшихъ открытій, исходящихъ изъ возникновенія земледѣлія. Облегчая бремя человѣческаго труда, рабочій скотъ смягчаетъ различіе между свободнымъ и рабомъ. Хотя рабство существовало еще долгое время наряду съ пользованіемъ домашними животными, все же участь рабовъ

стала болѣе человѣчною съ тѣхъ поръ, какъ уже не сами они тащили плугъ по пашнѣ, подобно древнимъ египтянамъ, таскавшимъ камни для постройки палатъ царей и вельможъ. Для дикаря звѣрь есть опаснѣйшій врагъ; онъ ищетъ отъ него убѣжища въ темныхъ пещерахъ или въ нездоровыхъ свайныхъ постройкахъ, воздвигаемыхъ на озерахъ и болотахъ. Въ началѣ культуры животное становится величайшимъ благодѣтелемъ человѣка: оно снабжаетъ его пищей, тащитъ его плугъ, снимаетъ бремя съ его спины, и ко всему этому изощряетъ его предпріимчивый духъ въ изобрѣтеніи искусственныхъ орудій, сдѣлавшихъ возможными цѣлесообразную эксплуатацію мускульной силы животныхъ. Глубокую древность имѣетъ за собою открытіе повозокъ и земледѣльческихъ орудій; но гдѣ человѣкъ ограничивался примѣненіемъ своей собственной силы, какъ и теперь въ многихъ мѣстностяхъ внутренней Африки, тамъ эти орудія остались на первобытнѣйшей ступени развитія. Лишь упряжной скотъ, обладающій большею способностью къ работѣ, сдѣлалъ эти первыя открытія техники болѣе удобными.

Конечно далеко превзошла все, къ чему въ теченіи продолжительнаго развитія могла побудить человѣка работа животныхъ, та эксплуатація мертвыхъ силъ природы, которая въ такой степени есть дѣло новѣйшей культуры, что теперь можно наблюдать развѣ первыя начала нравственныхъ послѣдствій, вытекающихъ изъ этого переворота. Не только животное, но и самъ человѣкъ вытѣсняется изъ тѣхъ сферъ производства, къ которымъ онъ привыкъ съ давнихъ поръ. За сферами чисто-механической работы послѣдовала часть тѣхъ, которыя раньше не могли быть выполняемы безъ постояннаго участія интеллектуальныхъ силъ. Машина стремится замѣнить не только мускульную силу, но и умъ ремесленника. Безчисленныя малыя суммы умственнаго труда, которыя истрачивались стариннымъ ремесломъ въ производствѣ отдѣльныхъ предметовъ, теперь сберегаются помощью разъ сдѣланнаго изобрѣтенія, осуществляющагося въ конструкціи машины. Такимъ образомъ, отдѣльно взятая работа одного человѣка снова низводится къ чисто-механическому труду, съ тою только разницей, что эта механическая работа сама сведена къ минимуму. Умъ и сила ребенка, пріученнаго къ немногимъ легкимъ ручнымъ пріемамъ могутъ этимъ способомъ иногда производить весьма трудную механическую работу. Но не только внѣшняя цѣнность, а также и нравственная оцѣнка работы неизбѣжно возростаетъ или падаетъ со-

образно съ высотой индивидуальной способности, требующейся для ея выполненія. Итакъ, въ техническомъ прогрессѣ культуры включена тяжелая опасность значительнаго нравственнаго регресса. Если рабочій скотъ нѣкогда освободилъ человѣка отъ рабства, то, обратно, машина угрожаетъ снова сдѣлать неимущаго рабомъ. Только тотъ можетъ закрыть глаза передъ этою опасностью, кто не замѣчаетъ ударовъ, падающихъ на чужую спину. Но, конечно, было бы нелѣпо и здѣсь надѣяться помочь напрасной попыткой снова повернуть назадъ колесо міровой исторіи. Опасности, которыя приноситъ съ собою культура, могутъ быть устранены лишь дальнѣйшимъ прогрессомъ культуры. Частью можетъ здѣсь явиться помощь отъ того же самаго усовершенствованія орудій, которыя, выполнивъ задачу облегченія бремени механическаго труда, предоставляютъ этимъ болѣе свободный просторъ тѣмъ интеллектуальнымъ силамъ, которыя никогда не могутъ быть замѣнены мертвыми орудіями, и поэтому никогда не могутъ уменьшить своей цѣнности.

Въ одномъ, конечно, внѣшнемъ направленіи давно уже началось это вліяніе техники, уравновѣшивающее ея собственныя соціальныя невыгоды, а именно въ расширяющемся матеріальномъ и умственномъ обмѣнѣ, который развивается посредствомъ машинообразнаго примѣненія движущихъ силъ природы, и въ этой области, несомнѣнно, замѣчается прогрессъ болѣе свободныхъ отношеній. Наилучшее же, что останется сдѣлать, выпадетъ на долю нравственнаго настроенія, которое осуществляется частью въ свободныхъ общественныхъ отношеніяхъ людей между собою, частью же въ законодательствѣ. Вѣдь, исчезли уже тѣ древнѣйшія формы нравственной зависимости, которую влекло за собою прежнее культурное развитіе, а именно зависимости раба и крѣпостнаго; эти формы уступили мѣсто, прежде всего, могуществу нравственнаго долга. Но въ то время, какъ снятіе бремени механическаго труда, сковывающаго умственные интересы, распространяется и поддерживается помощью вновь созданныхъ вспомогательныхъ средствъ обмѣна, точно также то нравственное настроеніе, которое придаетъ значеніе заповѣдямъ гуманности какъ въ узкихъ, такъ и въ широчайшихъ предѣлахъ требуетъ необходимаго предварительнаго условія: умственнаго развитія, которое освобождаетъ душу отъ предразсудковъ, свойственныхъ старинному общинному состоянію, и въ то же время дѣлаетъ общедоступными наилучшія жизненныя блага.

c) Усовершенствованіе средствъ сообщенія.

Между техническимъ усовершенствованіемъ вспомогательныхъ средствъ существованія и облагороженіемъ жизни путемъ духовнаго развитія, среднее мѣсто занимаютъ средства сообщенія. Они вполнѣ основаны на примѣненіи извѣстныхъ техническихъ вспомогательныхъ средствъ. Сообщеніе, превысившее узкія и мимолетныя потребности, начало развиваться впервые съ помощью ѣзды въ повозкахъ и судоходства. Но вѣкъ пара и электричества быстрыми шагами приближается къ тому, что настанетъ время, когда существующія на земномъ шарѣ разстоянія не будутъ болѣе представлять замѣтнаго препятствія, и когда всѣ отрасли человѣчества, подвергшіяся вліянію культуры, будутъ находиться въ непрерывной умственной связи между собою.

Такъ же и здѣсь сначала явились средства, а они уже создали цѣли. Когда были сдѣланы первыя робкія попытки съ новыми средствами сообщенія, представленія объ ихъ значеніи еще вращалось въ тѣсныхъ границахъ предъидущаго опыта. Но здѣсь вспомогательныя средства не только неожиданно и почти противъ воли создали новыя цѣли, но они же все болѣе устраняли препятствія, являвшіяся со стороны старинныхъ жизненныхъ привычекъ и международныхъ правовыхъ отношеній. Въ этомъ рядѣ послѣдствій, сообщеніе само явилось въ видѣ вспомогательнаго средства, которое повлекло за собою новые, неожиданные послѣдствія, которыхъ, по обыкновенію, стали сознательно желать лишь вскорѣ послѣ того, какъ они уже стали извѣстны. Мы еще теперь охвачены соціальнымъ и международнымъ переворотомъ, возникшимъ вслѣдствіе быстраго роста сообщеній, и мы не можемъ предвидѣть конечныхъ послѣдствій этого переворота. Лишь два результата, отчасти являющіеся вознагражденіемъ за многія бѣдствія, сопровождавшія техническій прогрессъ, вполнѣ очевидны. Одинъ изъ нихъ состоитъ въ расширеніи экономическаго передвиженія вещественныхъ благъ, что способствуетъ болѣе легкому удовлетворенію недостатка, испытываемаго какою-либо мѣстностью, причемъ существованіе людей, живущихъ своимъ трудомъ и наиболѣе подчиненныхъ вліянію колебаній экономическихъ отношеній, обезпечивается отъ гибельныхъ послѣдствій этихъ колебаній. Земля достаточно велика для уравновѣшенія всякой нужды, являющейся то тамъ, то здѣсь въ зависимости отъ природныхъ условій. Но средства сообщенія постепенно и осуществляютъ эту способность зем-

наго шара къ уравновѣшенію нужды. Второй результатъ, быть можетъ, еще важнѣйшій по его дальнѣйшимъ послѣдствіямъ, состоитъ въ громадномъ расширеніи примѣненія личныхъ способностей, открывающихся для отдѣльныхъ личностей. Рабочій рынокъ, нѣкогда имѣвшій мѣстный, или, въ лучшемъ случаѣ, провинціальный характеръ, становится постепенно національнымъ и даже международнымъ. Чѣмъ менѣе колебаній испытываютъ, благодаря этому возростанію мирныхъ сношеній, интересы отдѣльныхъ народовъ, тѣмъ прочнѣе становится обезпеченіе противъ всякихъ военныхъ столкновеній. Идея международныхъ третейскихъ судилищъ, въ прошломъ столѣтіи считавшаяся утопической мечтой, уже не разъ становилась дѣйствительностью подъ вліяніемъ могущественнаго давленія интересовъ, созданныхъ средствами сообщенія. Возростаніе свободы личныхъ сношеній, вмѣстѣ съ увеличеніемъ производства и передвиженія матеріальныхъ благъ, привело, наконецъ, къ тому процвѣтанію и росту городовъ, которое, какъ бы ни были дурны тѣневыя стороны жизни большихъ городовъ, все же оказали величайшія услуги въ дѣлѣ напряженія технической изобрѣтательности и въ дѣлѣ распространенія умственнаго развитія. Если въ старину искусство и наука могли процвѣтать лишь подъ покровительствомъ дворовъ, то въ настоящее время ихъ развитіе совершается почти всюду, гдѣ центры городской жизни могутъ дѣлать нѣкоторыя мелкія затраты на общественныя цѣли. Это расширеніе общихъ цѣлей даетъ отдѣльнымъ личностямъ болѣе удобныхъ случаевъ для общеполезной дѣятельности, а громадность общихъ интересовъ даетъ возможность справиться съ узкосердечнымъ эгоизмомъ отдѣльныхъ лицъ. Слова поэта: «Человѣкъ выростаетъ вмѣстѣ съ ростомъ своихъ цѣлей» — осуществляются и здѣсь, какъ и во всѣхъ областяхъ нравственной жизни.

Никто, конечно, не станетъ оспаривать, что именно средства сообщенія влекутъ за собою множество невыгодныхъ нравственныхъ послѣдствій, могущихъ бросить тѣнь на достигаемыя выгоды. Можетъ случиться, что на цѣлыя эпохи преимущества высшей культуры являются сомнительными именно въ силу этого обстоятельства. Помимо нравственныхъ опасностей, которыя приноситъ съ собою городская жизнь, благодаря слишкомъ легкой возможности удовлетворять личныя желанія, благодаря искушенію, въ которое она вводитъ, суля наживу безъ серьезнаго труда, наконецъ, благодаря стеченію безнравственныхъ элементовъ,—помимо этого, громадная быстрота обращенія, какъ матеральныхъ благъ, такъ и

мыслей сама по себѣ разсѣиваетъ всякаго человѣка, такъ что требуется гораздо большая, чѣмъ когда-либо прежде, моральная сила, необходимая для сосредоточенія себя въ преслѣдованіи опредѣленныхъ жизненныхъ цѣлей, а въ то же время частью общественный долгъ, частью собственное жизненное призваніе требуетъ особаго вниманія ко всѣмъ безчисленнымъ случайностямъ, касающимся общихъ интересовъ. Если къ этому добавить, что умственное производство возросло, по крайней мѣрѣ, въ объемѣ и что его вспомогательныя средства, распространяющія новое умственное пріобрѣтеніе частью въ средѣ лицъ, ближайшимъ образомъ заинтересованныхъ, частью въ болѣе обширныхъ кругахъ, стали гораздо могущественнѣе прежняго, то нельзя не убѣдиться, что жизнь современнаго человѣка, болѣе легкая въ частностяхъ, вообще стала гораздо тяжелѣе. Ему представляются болѣе трудныя задачи, а внѣ ближайшихъ жизненныхъ цѣлей ему представляются гораздо большія требованія. Размѣръ силы, котораго прежде было достаточно для удовлетворенія требованій, теперь подъ ихъ бременемъ можетъ надломиться. Но и эти тѣневыя стороны культуры не могутъ заставить насъ пожелать, чтобы задача культуры не была довершена. Какъ для отдѣльной личности невозможны крупныя предпріятія безъ большихъ опасностей, такъ же точно культура не есть рогъ изобилія, дающій каждому, кто затронетъ его, зрѣлые нравственные плоды. Она есть благо, которое даетъ лишь возможность достигнуть результатовъ, какъ благихъ, такъ и дурныхъ,—большихъ чѣмъ тѣ, которые возможны помимо нея.

d. Духовное развитіе.

На одномъ уровнѣ съ развитіемъ имущественныхъ отношеній, техническихъ вспомогательныхъ средствъ и средствъ сообщенія стоитъ въ этомъ смыслѣ и опредѣляемый ими послѣдній факторъ культуры, включающій въ себѣ результаты всѣхъ предъидущихъ—духовное развитіе. Чѣмъ болѣе распространяется образованіе въ массахъ, тѣмъ болѣе извѣстный уровень его становится требованіемъ, которое не только ставитъ себѣ отдѣльная личность или семья своимъ членамъ, но и государство гражданамъ, и тѣмъ болѣе устраняется этимъ главнѣйшее препятствіе, стоящее, благодаря фактическому неравенству людей, на пути практической гуманности. Требованіе всеобщей любви къ людямъ все еще имѣетъ характеръ теоретическаго постуллата до тѣхъ поръ, пока глубокая бездна интеллектуальнаго развитія отдѣляетъ одного человѣка отъ другаго. Одинъ много путешествовавшій естество-

испытатель высказалъ однажды, что онъ любилъ негра, пока тотъ находился отъ него въ возможно болѣе далекомъ разстояніи; но эта теоретическая любовь превращалась въ инстинктивное отвращеніе, какъ только чернокожій дикарь вступалъ въ близкое соприкосновеніе съ нимъ. Сближеніе затрудняется не столько физическими различіями, сколько полнѣйшимъ различіемъ мышленія и чувствованія. Какъ только общее развитіе возбуждаетъ согласныя представленія и интересы, мы постепенно оказываемся способными перешагнуть черезъ эти внѣшнія различія.

Но равенство образованія не включаетъ въ себя равенства знанія и способностей. Эти послѣднія ограничиваются не только фактическимъ неравенствомъ человѣческихъ качествъ, но они вообще несогласимы съ тою многосторонностью стремленій, которая, съ своей стороны, является необходимымъ послѣдствіемъ развитія культуры и просвѣщенія. Требованіе равенства естественно ограничивается тѣми областями жизни, которыя дѣйствительно являются общими всѣмъ, т.-е. общечеловѣческими интересами, которые частью возникаютъ изъ принадлежности къ одному и тому же гражданскому обществу, частью же, выходя изъ этихъ предѣловъ, проистекаютъ изъ совпаденія нравственныхъ и эстетическихъ воззрѣній и чувствъ.

Наши новѣйшія просвѣтительныя стремленія нерѣдко идутъ по ложному пути, смѣшивая эту общность развитія, которая одна достойна достиженія и способна дать счастіе, съ тѣмъ совпаденіемъ знаній и способностей, которое, будь оно даже достижимо, явилось бы для громаднаго большинства человѣчества скорѣе несчастіемъ или, по малой мѣрѣ, бременемъ. Рука объ руку съ этими ложными просвѣтительными стремленіями идетъ также ложное стремленіе къ равенству, которое стремится создать равенство не по отношенію къ нравственнымъ качествамъ, независимымъ отъ профессіи, общественнаго положенія и внѣшнихъ благъ, доставленныхъ удачей, но, наоборотъ, какъ разъ по отношенію къ этимъ внѣшнимъ предметамъ. Конечно, и въ этомъ стремленіи есть извѣстный нравственный мотивъ. Насколько оно вытекаетъ изъ убѣжденія, что требуется извѣстное обезпеченіе жизненныхъ условій, чтобы могло быть достигнуто вышеуказанное равенство нравственнаго развитія, настолько подобно стремленіе вполнѣ законно. Изъ всѣхъ сомнительныхъ моральныхъ принциповъ, такъ называемый принципъ самопомощи есть одинъ изъ самыхъ обоюдоострыхъ:

превосходный для того, кто имѣетъ силу и охоту помогать самому себѣ, благодѣтельный для того, которому не достаетъ лишь энергіи, необходимой для дѣятельности, но лишенный значенія для каждаго, кто совсѣмъ слабъ для жизненной борьбы, а въ устахъ того, кто прилагаетъ это правило къ другимъ, которымъ ему не хочется помочь,—онъ преступленіе. Такъ какъ равенство образованія никогда не можетъ привести къ равенству познаній и способностей (des Wissens und Könnens), то и различія способностей къ исполненію работы, а также различія положенія и вліяній, которыя пріобрѣтаются благодаря способностямъ, устранить невозможно. Это значило бы создать насильственно фиктивную оцѣнку, которая сравняла бы всѣ способности и всѣ занятія. Но противъ равенства способностей природа заявляетъ свое veto (запрещеніе), и равная оцѣнка всѣхъ занятій не въ состояніи удержаться вопреки нашимъ умственнымъ, эстетическимъ и этическимъ сужденіямъ. Такимъ образомъ, остается, помимо этого, возможною и дѣйствительною цѣлью лишь единственное равенство: оно состоитъ въ равномъ для всѣхъ правѣ добиваться духовныхъ сокровищъ, которыя произведены культурой. Но это право, если оно не должно оставаться пустою формой, заключаетъ въ себѣ требованіе, чтобы никому въ теченіи его борьбы съ нуждами существованія не было возбранено участіе въ томъ богатствѣ, которое составляетъ общее достояніе человѣчества —какъ бы ни было различно жизненное положеніе отдѣльныхъ единицъ. Это требованіе остается, слѣдовательно, нравственнымъ постулатомъ (предварительнымъ условіемъ) которому сама культура будетъ и угрожать, и оказывать помощь, и который, въ силу этого, представляется не результатомъ ея, а ея необходимымъ нравственнымъ завершеніемъ.

е. Выгоды и невыгоды культуры въ нравственномъ отношеніи.

Изъ разсмотрѣнныхъ явленій нравственной жизни ясно вытекаетъ отвѣтъ на старый спорный вопросъ: благопріятствуетъ-ли культура нравственности, или нѣтъ. Нравственное вліяніе культуры бываетъ всегда и вездѣ двояко. Съ одной стороны, она способствуетъ большей глубинѣ и облагороженію нравственныхъ понятій, съ другой—открываетъ разнообразные пути къ уклоненію отъ добра. Культура создаетъ новыя преступленія, которыя, какъ, напримѣръ, различные виды обмана и подлога, были вызваны условіями культуры; древнимъ формамъ нарушенія права, воровству и

убійству, она даетъ новыя орудія и увеличиваетъ моральную тяжесть преступленія въ той мѣрѣ, въ какой здѣсь уже требуется особенная изобрѣтательность и предварительно обдуманный планъ дѣйствій. Такъ какъ сложный механизмъ общественныхъ отношеній даетъ возможность разсчитывать, что виновникъ того или другаго поступка можетъ остаться въ неизвѣстности, то вмѣстѣ съ этимъ ослабѣваетъ и полезное дѣйствіе страха наказанія. Но самымъ тяжелымъ послѣдствіемъ является здѣсь потрясеніе религіозныхъ мотивовъ нравственнаго поступка. Для тѣхъ, чья нравственность имѣла своимъ источникомъ страхъ передъ будущимъ воздаяніемъ, исчезало и побужденіе къ воздержанію отъ проступка, когда пропадала въ нихъ и самая вѣра въ это воздаяніе. Впрочемъ, духовная культура создаетъ и новые неэгоистическіе мотивы, которые въ отдѣльныхъ случаяхъ могутъ вполнѣ вознаградить упомянутыя невыгоды. Но не всегда бываетъ здѣсь равновѣсіе между выгодами и невыгодами. Весь древній міръ, какъ наглядно показываетъ нравственное паденіе римскаго государства, подвергался тяжелой участи: старые мотивы нравственности здѣсь исчезли, новые же выработаны не были.

Такимъ образомъ, на ряду съ высшимъ этическимъ усовершенствованіемъ, къ которому ведетъ культура, появляются и противоположныя не менѣе сильныя влеченія къ безнравственности и средства къ ихъ осуществленію, какія легко представляетъ та же культура. Отсюда слѣдуетъ, что на примитивной культурной ступени нравственное состояніе болѣе однообразно. Но, если первобытный человѣкъ даже въ своемъ естественномъ образѣ жизни представляетъ ничтожныя индивидуальныя различія, то тѣмъ незначительнѣе въ моральной области его уклоненія отъ средняго состоянія впередъ или назадъ. Поэтому, спрашивается: не можетъ-ли, на ряду съ увеличеніемъ добра, достигаемаго возвышеніемъ культуры, получить перевѣсъ постепенно усиливающееся зло, если мы примемъ во вниманіе общую сумму добра и зла? И не представляетъ-ли собой преимущества то примитивное состояніе, гдѣ человѣкъ, хотя и не зналъ добра въ его высшихъ формахъ, но зато не зналъ и зла въ его безобразнѣйшихъ проявленіяхъ? Въ вопросахъ практики, этотъ вопросъ обходятъ молчаніемъ. Да на него, несомнѣнно, и не можетъ быть никакого отвѣта, по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, въ которомъ такой отвѣтъ можетъ имѣть какое-либо значеніе съ этической стороны, а именно, если предположить, что человѣкъ сталъ бы дѣлать свободный выборъ между различными ступенями культуры, подобно тому, какъ

онъ выбираетъ изъ всевозможныхъ дѣйствій лучшее. Никто не можетъ выбрать себѣ такого періода древности, въ которомъ онъ желалъ бы жить. Мы можемъ удивляться героямъ гомеровскаго міра или рыцарству среднихъ вѣковъ; мало того, мы можемъ субъективно отдавать предпочтеніе нравственнымъ воззрѣніямъ одного времени передъ другимъ и даже передъ нашимъ. Но нѣтъ такого времени и такой культуры, которую мы могли бы поставить всеобщимъ образцемъ для всѣхъ временъ: это значило бы требовать, чтобы духовная жизнь пошла назадъ или остановилась въ своемъ развитіи. Таковы странныя и даже смѣшныя усилія романтиковъ, не только восхищающихся нравами среднихъ вѣковъ, но даже стремящихся возстановить ихъ въ современномъ искусствѣ и даже въ современной жизни; они желаютъ даже, напримѣръ, чтобы протестанты сдѣлались католиками, такъ какъ средневѣковый міръ былъ католическимъ. Каждый человѣкъ стоитъ въ предѣлахъ своего времени и его культуры, и о всякой другой для него не можетъ быть въ этомъ случаѣ и вопроса. Если же эта культура скрываетъ въ себѣ нравственныя опасности, которыя не были извѣстны другой культурѣ, то въ этомъ заключается лишь требованіе, чтобы отдѣльныя лица и общество противодѣйствовали этимъ опасностямъ и содѣйствовали благопріятнымъ элементамъ культуры одерживать верхъ надъ неблагопріятными.

Даже съ точки зрѣнія той чисто-субъективной оцѣнки, которая, отдавая предпочтеніе извѣстной культурной ступени за ея нравственныя особенности, не желаетъ, однако, возвращаться вновь къ этой ступени,—нужно замѣтить слѣдующее: на нравственныя явленія мы не имѣемъ права смотрѣть, какъ на что-то въ родѣ предметовъ природы, которые, со всѣми ихъ свойствами, какъ они есть, можно или взять, или отбросить; напротивъ, такъ какъ нравственная жизнь отдѣльной личности имѣетъ свой первоначальный источникъ въ свободной волѣ, то и внѣшнія условія нравственной, жизни въ свою очередь, подлежатъ свободному выбору того, кто допускаетъ ихъ воздѣйствіе на себя. Если высшая культура представляетъ на ряду съ богатыми средствами къ усовершенствованію нравственной жизни и столь же значительныя опасности, то здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ силами природы, которыя во всякомъ случаѣ должны взаимно уничтожить другъ друга (компенсировать) вполнѣ или частью, напротивъ, здѣсь мы имѣемъ дѣло съ противоложными м о т и в а м и, между которыми возможенъ выборъ. Поэтому, нельзя спрашивать о томъ,

какія послѣдствія вообще влечетъ за собой культура, а о томъ, какія вспомогательныя средства даетъ она на помощь волѣ, стремящейся къ добру; только такой вопросъ и можетъ быть поставленъ правильно, ибо культура и нравственность суть двѣ области, которыя лишь перекрещиваются, а не вовсе обнимаютъ одна другую. Такимъ образомъ, не можетъ уже быть никакого сомнѣнія относительно того, на какой сторонѣ будетъ здѣсь преимущество.

3. Общія выводы.

а. Общіе элементы нравственности.

Понятія добраго и злаго, нравственнаго и безнравственнаго въ предъидущемъ изслѣдованіи употреблялись на первый разъ повсюду въ томъ неопредѣленномъ смыслѣ, какой придается имъ обычнымъ словоупотребленіемъ; при этомъ оставалось выяснить, представляются-ли въ общемъ сознаніи указанныя понятія съ достаточною ясностью и нуждаются-ли они въ точномъ опредѣленіи. Такъ какъ нравственныя представленія, какъ мы уже видѣли, измѣняются съ перемѣной условій окружающей природы и культурнаго вліянія, то дѣйствительно весьма легко возбуждается сомнѣніе: представляетъ-ли собой нравственная жизнь связное цѣлое и не распадается-ли она скорѣе на различныя, отчасти даже расходящіяся явленія? Не измѣняется-ли доброе и злое, добродѣтель и порокъ настолько значительно въ понятіи человѣка, что эти представленія имѣютъ приблизительно сходное содержаніе лишь въ извѣстный ограниченный періодъ времени и въ извѣстной ограниченной жизненной сферѣ? Не уклоняются-ли они совершенно другъ отъ друга внѣ этого періода и внѣ этой сферы; мало того, не становятся-ли они въ нѣкоторую противоположность по отношенію другъ къ другу? Возьмемъ Ахиллеса или Одиссея, въ которыхъ время, отразившееся въ стихахъ Гомера, видѣло несомнѣнный образецъ мужественной доблести. Насколько иначе смотритъ на нихъ стоическій философъ или браминскій мудрецъ и благочестивый христіанинъ, для которыхъ гнѣвъ и месть, хитрость и обманъ, даже если бы они, повидимому, служили высокимъ цѣлямъ, кажутся достойнымъ презрѣнія преступленіемъ? Въ противовѣсъ этой, колеблющейся природѣ нравственныхъ представленій, въ общемъ сознаніи напрашивается настоятельный вопросъ, существуютъ-ли вообще признаваемые всѣми элементы нравственнаго, или, можетъ быть, единственный

общій его признакъ ограничивается лишь тѣмъ, что повсюду какіе-либо **извѣстные** поступки одобряются, а **другіе** неодобряются, причемъ, однако, содержаніе дѣйствій, подвергающихся различной оцѣнкѣ, можетъ быть крайне различно. Этотъ вопросъ особенно важенъ потому, что **научное** изслѣдованіе нравственныхъ нормъ, конечно, должно исходить именно изъ **всеобщихъ** элементовъ нравственныхъ представленій, насколько они вообще существуютъ.

Здѣсь возможно замѣтить, что измѣненіе нравственныхъ представленій можетъ имѣть свою причину въ томъ, что всѣ душевныя явленія подлежатъ развитію, а что, поэтому, тѣ элементы нравственности могутъ считаться если не **общепринятыми**, то единственно **дѣйствительными**, которые продолжаютъ оставаться мѣриломъ нравственности на послѣдней и высшей ступени ея развитія. Но противъ этой точки зрѣнія можно поставить вопросъ: достигнута-ли гдѣ-нибудь эта послѣдняя и высшая ступень, и не бываютъ-ли въ нравственной области, какъ и во всякомъ развитіи, **зародыши** развитія позднихъ ступеней заложены въ предъидущихъ ступеняхъ. Никакое развитіе не мыслимо безъ опредѣленнаго **продолженія идеи**. Какъ мысль взрослаго, не смотря на все ея различіе съ мыслью ребенка, связана съ нею тысячами нитей, такъ точно и въ нравственной области не можетъ не существовать элементовъ, которые находятся въ подобной же связи, и которымъ въ этомъ смыслѣ должно приписываться всеобщее значеніе. Такими элементами, которые общи всѣмъ ступенямъ развитія, должны быть признаны, прежде всего, извѣстныя **формальныя** свойства нравственныхъ представленій. Но формальное значеніе имѣетъ тотъ фактъ, что нравственное выражается въ противоположностяхъ, которыя считаются похвальными или непохвальными. Сюда нужно присоединить, въ качествѣ втораго формальнаго свойства нравственныхъ представленій, то обстоятельство, что нравственно-желательными считаются тѣ блага, наслажденіе которыми обѣщаетъ **продолжительное** удовлетвореніе. Эта мысль о продолжительности отражается особенно въ религіозныхъ представленіяхъ, которыя, при содѣйствіи идей о воздаяніи и безсмертіи, стараются расширить нравственное удовлетвореніе до степени **неограниченнаго по времени**, слѣдовательно, абсолютно продолжительнаго.

Но этихъ формальныхъ опредѣленій недостаточно для того, чтобы разграничить нравственную сферу жизни отъ другихъ. Наше одобреніе или неодобреніе постоянно обусловливается и

определеннымъ содержаніемъ оцѣниваемаго поступка Свойство продолжительности, которое принадлежитъ нравственному удовлетворенію преимущественно передъ другими аффектами, во всякомъ случаѣ можетъ тоже вытекать изъ собственной природы нравственнаго. Общеобязательное содержаніе невозможно приписывать такимъ нравственнымъ условіямъ, которыя сами не общи всему человѣчеству, напримѣръ, которыя принадлежатъ опредѣленной, а притомъ еще и ранней культурной ступени. Семья, государство и внѣшній правовой строй образовались въ столь отдаленное доисторическое время, объ ихъ происхожденіи извѣстно такъ мало чего-либо точно установленнаго, что мы едва-ли можемъ поставить ихъ на одну доску съ возникновеніемъ нравственныхъ представленій, или выводить послѣднія изъ первыхъ. Даже болѣе: скорѣе мы должны допустить обратное, именно, что всѣ тѣ общественныя формы, въ которыхъ проявлялись нравственныя воззрѣнія, сами возникли изъ послѣднихъ, или, по меньшей мѣрѣ, при ихъ содѣйствіи. Но что же въ такомъ случаѣ останется у насъ въ качествѣ специфическаго содержанія нравственнаго, кромѣ извѣстныхъ психологическихъ элементовъ, которые не предполагаютъ никакихъ спеціальныхъ внѣшнихъ условій, а лишь вездѣ одинаковую природу самого человѣка? Дѣйствительно, такіе элементы заключаются въ извѣстныхъ нравственныхъ влеченіяхъ, которыя, правда, могутъ развиваться весьма различно, и вслѣдствіе этого весьма разнообразно проявляться въ конкретномъ опытѣ, но, тѣмъ не менѣе, остаются всегда и вездѣ одними и тѣми же.

Они образуютъ тѣ двѣ огромныхъ области явленій, которыя мы обыкновенно считаемъ главными и постоянными формами проявленія нравственной жизни: это религіозныя представленія и общественную жизнь. Эти области, въ свою очередь, конечно, дифференцируются самымъ различнымъ образомъ и вступаютъ между собой въ многостороннія и измѣнчивыя взаимодѣйствія.

Эти двѣ большія группы общихъ явленій соотвѣтствуютъ двумъ основнымъ психологическимъ мотивамъ, всеобщая природа которыхъ подтверждается тѣмъ постоянствомъ, съ какимъ они проявляются въ человѣческомъ сознаніи: это—чувствованія страха и расположенія. Оба первоначально относились къ весьма различнымъ объектамъ: чувство страха къ сверхъ человѣческимъ существамъ и силамъ, чувство расположенія къ подобнымъ себѣ людямъ. На первомъ мотивѣ, прежде всего,

основывается религiозная, на послѣднемъ—соцiальная жизнь человѣка. Оба основныхъ стремленiя вступаютъ въ многостороннюю связь, и, такимъ образомъ, прiобрѣтаютъ взаимно подкрѣпляемое влiянiе на зависящiя отъ нихъ жизненныя установленiя; та широкая гуманность, которая образуетъ высшiй цвѣтъ общественной жизни, выросла первоначально преимущественно на религiозной почвѣ. Все развитiе нравственности, какъ бы необыкновенно далеко не отстояли другъ отъ друга его ступени, вслѣдствiе упомянутаго взаимодѣйствiя и влiянiя привходящихъ интеллектуальныхъ моментовъ, покоится на дѣятельности указанныхъ двухъ основныхъ стремленiй человѣческой природы. Но развитiе послѣднихъ приводитъ не только къ согласнымъ между собою психологическимъ элементамъ, но и подчиняется опредѣленнымъ законамъ, которые, не смотря на все различiе отдѣльныхъ установленiй жизни, имѣютъ также всеобщiй характеръ.

b. Общiе законы нравственнаго развитiя.

Развитiе нравственныхъ представленiй, по крайней мѣрѣ, тамъ гдѣ оно представляется намъ въ достаточной полнотѣ, всегда распадается на три стадiи. Характеристическiе признаки этихъ стадiй опредѣляются, главнымъ образомъ, различными отдѣльными развитiями, идущими на ряду съ ними. Начала нравственной жизни всюду отличаются совершенно почти одинаковымъ характеромъ: соцiальныя стремленiя здѣсь ограничены, подавлены грубымъ эгоизмомъ, и вслѣдствiе этого добродѣтелью считаются здѣсь внѣшнiя преимущества, полезныя самому обладателю ихъ и его близкимъ. Это состоянiе почти полнаго сна нравственныхъ побужденiй уступаетъ свое мѣсто большею частью влiянiю религiозныхъ представленiй и тѣмъ взаимодѣйствiямъ, въ которыя религiозное чувство вступаетъ съ соцiальными чувствованiями. Здѣсь начинается вторая стадiя, въ которой, соотвѣтственно различiю религiозныхъ и соцiальныхъ условiй, наступаетъ различенiе (дифференцировка) и воззрѣнiй на жизнь, возрастающая все больше и больше. Такимъ образомъ, этотъ перiодъ времени можетъ быть охарактеризованъ, какъ выдѣленiе нравственныхъ понятiй. Третья стадiя сопровождается измѣненiемъ религiозныхъ представленiй, въ связи съ которымъ стоитъ въ то же время постепенно возрастающее влiянiе философiи. Такъ какъ оба послѣднихъ обстоятельства сообщаютъ нравственной жизни ту гуманную тенденцiю, которая всегда соотвѣтствуетъ зрѣлой ступени нравственнаго сознанiя

то подъ ихъ вліяніемъ сглаживается и различіе національныхъ воззрѣній. Этотъ законъ трехъ стадій или послѣдовательнаго выдѣленія (дифференцированія) и отъединенія нравственныхъ понятій подтверждается какъ перемѣной значенія словъ, употребляющихся въ языкѣ, такъ и исторіей религіозной и соціальной культуры.

Въ этомъ, направляющемся по указанному закону, развитіи проявляетъ свое вліяніе и второй важный законъ. Игнорированіе его, можно прямо сказать, является главною причиной ошибочности нѣкоторыхъ этическихъ теорій. Это законъ гетерогоніи цѣлей. Этимъ названіемъ мы хотимъ обозначить то общее явленіе, замѣчаемое во всей произвольной человѣческой дѣятельности, по которому воля всегда проявляется такъ, что результаты поступковъ болѣе или менѣе далеко выходятъ за предѣлы первоначальныхъ мотивовъ воли; благодаря этому, возникаютъ для будущихъ поступковъ новые мотивы, которые, въ свою очередь, производятъ неожиданные результаты съ подобными же послѣдствіями. Этотъ законъ гетерогоніи цѣлей, главнымъ образомъ, объясняетъ намъ то возрастающее богатство нравственныхъ воззрѣній на жизнь, въ нарожденіи которыхъ проявляется нравственное развитіе. Отсюда можно заключить, насколько ложно понимаютъ это развитіе, когда, какъ это часто бываетъ, допускаютъ, что цѣль и мотивъ всегда совпадаютъ (congruent) другъ съ другомъ, или что побудительная причина какого-либо воззрѣнія, выступившая на позднѣйшихъ ступеняхъ, уже съ самаго начала производила эти же самыя воззрѣнія. Этотъ законъ бросаетъ, однако, свой свѣтъ не только на лежащее позади насъ, но и на будущее развитіе нравственной жизни. Давая возможность смотрѣть на каждую степень, какъ на необходимую подготовку къ слѣдующей, онъ въ то же время не позволяетъ полагать будущимъ событіямъ какой-бы то ни было границы на основаніи только нашихъ теперешнихъ понятій. Дѣйствительность всегда богаче теоріи. Здѣсь дозволительно развѣ только догадываться въ общихъ чертахъ о томъ пути, по которому пойдетъ будущее. Такъ какъ мы въ этомъ случаѣ сознаемъ себя самодѣятельными, то легко впадаемъ въ ошибку, не замѣчая, что всѣ конечныя цѣли, ради которыхъ мы работаемъ, остаются для насъ сокрытыми. Такимъ образомъ, въ упомянутомъ законѣ заключается уже ясное указаніе на то, что мы не должны вообще заключать свои нравственныя цѣли въ узкія границы непосредственно стоящихъ передъ нами желаній и надеждъ. Каждый хочетъ, что-

бы его считали «sub specie aeternitatis». Однако, несомнѣнно, мы не должны вмѣстѣ съ философомъ, высказавшимъ это изрѣченіе, смотрѣть на безконечность, какъ на нѣчто данное и потому способное быть охваченнымъ нами въ непосредственномъ понятіи о ней. Наоборотъ, мы должны смотрѣть на нее, какъ на нѣчто будущее, какъ на безконечную задачу, разрѣшая которую, мы узнаемъ только ея часть.

4. Нравственная жизнь и этическая наука.

Съ познаніемъ всеобщихъ элементовъ и законовъ нравственной жизни пріобрѣтаются предположенія, на основаніи которыхъ наука дѣлаетъ свои изслѣдованія нравственныхъ мотивовъ, цѣлей и нормъ. Это изслѣдованіе стремится узнать не только то, въ какомъ видѣ представляется фактически нравственная дѣятельность и ея нормы, но и то, какова она должна быть, чтобы исполнять требованія, предъявляемыя къ жизни нравственнымъ сознаніемъ, и насколько возможно дать отчетъ въ основаніяхъ такихъ требованій. Всѣ эти вопросы, хотя и затронуты уже въ изложенныхъ выше предварительныхъ антропологическихъ изслѣдованіяхъ, однако, отвѣта на нихъ еще не дано. Но выясненное на основаніи этихъ фактовъ наукой нравственное самочувствіе (selbstbesinnung) имѣетъ, въ свою очередь, исторію развитія, которая обладала не меньшимъ вліяніемъ на образованіе нравственныхъ представленій. Такъ какъ отчасти исторія самой этики представляетъ собою часть исторіи нравственной жизни, отчасти же самое изслѣдованіе нравственныхъ принциповъ требуетъ критическаго разсмотрѣнія различныхъ возможныхъ здѣсь точекъ зрѣнія, то вслѣдъ за предъидущимъ изслѣдованіемъ нравственныхъ явленій, мы поставимъ, прежде всего, обозрѣніе и критику философскихъ системъ морали.

Но такъ какъ этическія теоріи во многихъ случаяхъ соприкасаются съ нравственными воззрѣніями того времени, въ которое онѣ возникли, то всякое удовлетворяемое философіей стремленіе къ объединенному міросозерцанію влечетъ за собою то, что уже съ раннихъ поръ въ философіи отпечатлѣвались одинъ за другимъ противоположные взгляды, въ которыхъ, въ свою очередь, каждый разъ по своему, снова отражалось фактическое состояніе нравственной жизни. Эти противоположности, хотя онѣ и возникли съ раннихъ поръ, постепенно принимали болѣе острое выраженіе, и часть этого процесса несомнѣнно не закончена еще и теперь. Картина, которую представляетъ развитіе

этическихъ теорій, обнаруживаетъ, такимъ образомъ, одновременно два источника: одинъ заключается въ нравственныхъ представленіяхъ времени, другой—въ собственномъ направленіи философской системы (системы мысли), которой принадлежатъ данныя теоріи.

Если мы раздѣлимъ все развитіе этической системы на три большихъ періода—античной, христіанской и новѣйшей философской этики, то замѣтимъ, что между ними античная этика больше всего слагается изъ такихъ нравственныхъ представленій, которыя принадлежатъ сознанію массъ. Вначалѣ она — религіозная этика и практическая мораль; только подъ конецъ она отдѣляется отъ національнаго сознанія, изъ котораго вышла, частью для того, чтобы примкнуть къ общему гуманному, частью къ религіозному направленію. Вслѣдствіе этого она образуетъ подготовку къ христіанской этикѣ. Послѣдняя, въ отличіе отъ античной, не выходитъ изъ народныхъ обычаевъ, а напротивъ, вначалѣ сама стремится стать закономъ для нихъ. Такимъ образомъ, она находится въ дѣятельномъ противорѣчіи съ несовершенствомъ дѣйствительной жизни, которой она противополагаетъ образецъ идеальнаго, нравственнаго міра. Христіанская этика отсюда есть то, чѣмъ была лишь отчасти античная, т.-е.—она вполнѣ религіозная этика. Наконецъ, новѣйшая философская этика стремится снова стать въ связь съ фактически существующими основами нравственной жизни. Она связываетъ, такимъ образомъ, описательную точку зрѣнія античной этики съ нормативною точкой зрѣнія христіанской этики. Въ то же время во многихъ своихъ направленіяхъ она стремится къ тому, чтобы вновь отдѣлить нравственную область отъ религіозной. Впрочемъ, какъ новѣйшая философія вообще, такъ и новѣйшая этика въ частности раздѣляется на множество теченій; въ нихъ проявляютъ себя, главнымъ образомъ, отдѣльные реальные факторы, изъ которыхъ составляется сложная нравственная жизнь новѣйшаго времени.

Вильгельмъ Вундтъ.

ЭТИКА.

ИЗСЛѢДОВАНІЕ ФАКТОВЪ и ЗАКОНОВЪ НРАВСТВЕННОЙ ЖИЗНИ.

(DIE ETHIK).

Переводъ съ нѣмецкаго.

Отдѣлы II-й и III-й. (Окончаніе).

Изданіе журнала „РУССКОЕ БОГАТСТВО“

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типо-литографія Мѣсника и Римана. Бассейная ул., № 50.
1888.

ВТОРОЙ ОТДѢЛЪ.

Философскія системы морали.

Глава I-я.

Античная этика.

1. Начало этики.

а. До-сократовская этика.

Самое древнее умозрѣніе грековъ было преимущественно космологическимъ [1]). Поэтому, оно мало занималось этическими вопросами. Изрѣченія, положенныя въ уста миѳическихъ или полумиѳическихъ мудрецовъ, представляютъ собой выраженіе народной морали, на которую нельзя смотрѣть, какъ на начало науки. Древнѣйшія философскія школы почти совершенно игнорировали этику, и прежде всего, іоническіе физики и элеаты. Но они все-таки, благодаря своей борьбѣ съ миѳологическими заблужденіями народной религіи, борьбѣ, начатой Ксенофаномъ, по меньшей мѣрѣ, проложили путь будущему этическому умозрѣнію. Точно такъ же и значеніе Пиѳагореизма заключается больше въ практическихъ нормахъ жизни, которымъ подчинялись его приверженцы, нежели въ обоснованіи собственно системы морали [2]). Наконецъ, и у Гераклита, и у атомиста Демокрита находятся также лишь отдѣльныя этическія наставленія и замѣ-

---

[1]) Т.-е. имѣющимъ въ виду преимущественно міръ, природу (космосъ).

[2]) Ziegler (Die Ethik der Griechen und Römer I, S. 27 ff). иного мнѣнія объ этомъ. Но, мнѣ кажется, приведенные имъ аргументы доказываютъ только то, что этическіе мотивы оказывали вмѣстѣ вліяніе и на космологическое умозрѣніе Пиѳагорейцевъ.

чанія[3]). Пожалуй, можно допустить, что мнѣніе Гераклита объ источникѣ всякаго человѣческаго блага въ вѣрѣ въ божественный міропорядокъ, а Демокрита, напротивъ, въ ясности и спокойствіи души представляютъ первые проблески противоположныхъ направленій, которымъ позднѣе суждено было вступить въ борьбу.

Весьма замѣчательно въ развитіи научной этики то обстоятельство, что она не начинается, какъ другія области знанія, въ особенности, напр., философія природы, положительными научными соображеніями; напротивъ того, первые шаги ея заключаются въ отрицаніи, въ разрушеніи существующихъ нравственныхъ понятій. Если предшествовавшіе философы уже потрясли народную религію, то софисты стали уже возбуждать вопросы о связанныхъ съ нею нравственныхъ представленіяхъ. Софисты, какъ извѣстно, дали своему времени меньшій толчекъ тѣмъ, чему они учили, нежели тѣмъ, какъ они учили. То обстоятельство, что они первые стали предлагать знаніе за деньги, было нарушеніемъ народныхъ обычаевъ. Но что они начали это нарушеніе, которое въ наше время не кажется таковымъ, это доказывается и содержаніемъ ихъ ученія. Они не признаютъ никакой общей нормы человѣческихъ поступковъ, но утверждаютъ, что мотивы послѣднихъ лишь субъективны и потому не постоянны; то же самое мнѣніе выражаютъ они и о человѣческомъ познаніи, которое считаютъ субъективнымъ и измѣнчивымъ. Не смотря, однако, на такую отрицательную позицію, софисты даютъ этимъ возможность понять взаимную связь ихъ теоретическаго и практическаго ученія, чего древнѣйшіе философы почти не знали. Если нѣтъ одинаково постояннаго для всѣхъ знанія, то нѣтъ никакихъ всеобщихъ и необходимыхъ нравственныхъ основоположеній. Человѣкъ, и именно отдѣльный человѣкъ, со своими индивидуальными мнѣніями и желаніями, вездѣ является мѣрою вещей. На самомъ дѣлѣ, отсутствіе въ этой этикѣ моральнаго принципа только кажущееся. На мѣсто упраздненныхъ общепринятыхъ основоположеній здѣсь остается эгоизмъ, которымъ софисты пользовались, какъ руководствомъ въ собственной жизни, когда они употребляли съ пользой для себя свое знаніе и реторическое искусство, напр., когда они ловко обходили требованія, предъявляемыя обществомъ и государствомъ къ отдѣльнымъ лицамъ. Они учили субъектизму не только потому, что вѣрили

---

[3]) См. объ этомъ M. Heinze Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., phil. hist. Cl, VIII, S. 694 ff.

въ него, но и потому, что онъ былъ полезенъ для нихъ. И въ этомъ-то именно, а не въ ихъ противоположности старому космологическому умозрѣнію, лежала опасность ихъ ученія и вредъ его для общественной морали.

b. Сократъ и сократическія школы.

Человѣкъ, котораго уже Аристотель назвалъ основателемъ научной этики, именно Сократъ, стоитъ въ своемъ отношеніи къ предшествующимъ философамъ на одной почвѣ съ софистами. И по его мнѣнію, человѣкъ, и именно отдѣльный человѣкъ, является единственнымъ предметомъ, достойнымъ наиболѣе серьезнаго вниманія. Однако, онъ совершенно выдѣляется изъ среды своихъ предшественниковъ и современниковъ въ оцѣнкѣ мотивовъ человѣческихъ поступковъ: онъ считаетъ ничтожными или, по крайней мѣрѣ, второстепенными тѣ побужденія, которыя направлены на удовлетвореніе скоропреходящаго удовольствія или на достиженіе скоропреходящей пользы; истинно же достойными человѣка онъ считаетъ тѣ мотивы, которые могутъ вызвать продолжительное и притомъ все-таки достаточно интенсивное чувство удовольствія. Продолжительность и сила, хотя и формальные только критеріи, всетаки они даютъ легко узнаваемые признаки при опредѣленіи внутреннихъ свойствъ добра. Однако, Сократу, какъ мы должны заключать по изложенію его ученія у Ксенофонта и Платона, не удалось, однако, выработать своего содержанія, по своему болѣе точно опредѣленному понятію добродѣтели. И это весьма понятно не только потому, что сила и продолжительность всегда имѣютъ значеніе лишь относительныхъ признаковъ но и потому, что весь способъ сократовскаго изслѣдованія носитъ на себѣ индуктивный характеръ, причемъ дѣло направляется больше къ тому, чтобы представить добро въ отдѣльныхъ примѣрахъ, нежели обнять его въ опредѣленномъ общемъ понятіи.

Отсюда происходитъ не только то, что въ такомъ изложеніи доброе, полезное и пріятное мыслится, повидимому, какъ одинаковое, но и то, что признается этическое значеніе за сравнительно второстепенными видами полезнаго [1]). Но было бы въ высшей степени ошибочно, строить все воззрѣніе Сократа на жизнь изъ

[1]) Замѣчательны въ этомъ отношеніи многочисленныя выраженія, приведенныя въ Memor. Xenophont'a. Особенно эту утилитаристическую черту въ Сократѣ выставилъ Heinze, a. a. O. стр. 731 ff.

такихъ отдѣльныхъ выраженій этого ученія. О немъ именно можно сказать больше, чѣмъ о комъ-либо, что человѣкъ больше своего ученія. Образъ человѣка становится намъ понятнѣе, когда мы схватимъ общую связь этихъ отдѣльныхъ выраженій. Здѣсь-то, въ требованіи продолжительности, вопреки софистическому скепсису, который всюду напираетъ на субъективную измѣнчивость,—и заключается прогрессъ. Когда при выборѣ мотивовъ преимущество отдается не тому, который на взглядъ кажется естественнымъ или пріятнымъ, а лишь тому, который даетъ продолжительное удовлетвореніе, то этимъ самымъ выборъ ставится вообще на степень предмета разумнаго обсужденія. Только послѣднее можетъ опредѣлить различіе между скоропреходящими благами и прочными. Такимъ образомъ, изъ этихъ требованій непосредственно вытекаетъ сократовское положеніе, что добродѣтель есть знаніе,—положеніе, которое заключаетъ въ себѣ въ то же время и увѣщаніе руководиться не скоропреходящими, но постоянными мотивами. Но та постоянная оцѣнка добродѣтели, которая твердо коренится въ отдѣльномъ сознаніи, не можетъ стать иной, непостоянной и переходя изъ одного субъекта къ другому, а имѣетъ общедѣйствительную цѣнность. Въ этомъ смыслѣ къ положенію, что добродѣтель есть знаніе, примыкаетъ и другое, что добродѣтели можно научиться. Только то знаніе, которое имѣетъ свою твердую основу въ общихъ законахъ человѣческой природы, можетъ быть раздѣлено съ кѣмъ-либо другимъ. Поэтому, съ своей субъективной точки зрѣнія на знаніе, софистъ Горгій былъ правъ, утверждая, что если бы кто-нибудь обладалъ знаніемъ, онъ не могъ бы его раздѣлить съ другимъ. Вышеуказанное положеніе Сократа объ изучаемости добродѣтели стоитъ въ полной противоположности съ этимъ утвержденіемъ.

Легко замѣтить и другое слѣдствіе мысли о всеобщности и необходимости понятія добродѣтели. Если то, что для одного составляетъ доброе и полезное, является тѣмъ же и для другого, то не можетъ и не должно быть, чтобы интересы отдѣльныхъ лицъ приходили въ неразрѣшимое столкновеніе; напротивъ, тамъ, гдѣ таковое должно угрожать, тамъ слѣдуетъ искать разрѣшенія путемъ разумнаго взвѣшиванія всѣхъ истинныхъ интересовъ. Несомнѣнно, что эти слѣдствія изъ ученія Сократа меньше всего получили выраженіе въ его ученіи. Его вниманіе слишкомъ много было сосредоточено на индивидуальномъ образѣ жизни, для того, чтобы выходящія отсюда требованія могли получить свое закон-

ное право. Если онъ, по свидѣтельству Ксенофонта, какъ-то высказалъ, что тотъ человѣкъ достоинъ высшей похвалы, который превосходитъ [1]) своего врага въ злодѣяніи, а друга въ благодѣяніи, то его индивидуальная точка зрѣнія полезности, повидимому, мало отличается отъ обычной тогда народной морали. Конечно, не слѣдуетъ забывать, что такія отдѣльныя выраженія зависѣли отъ случаевъ, по поводу которыхъ они были сказаны, и потому никогда не могутъ быть возведены на степень изрѣченій съ общимъ и необходимымъ характеромъ[2]). Гораздо большее значеніе, нежели эти отдѣльныя изреченія, имѣетъ для характера и тенденціи ученія Сократа указаніе на два источника нравственныхъ заповѣдей, — написанный законъ государства и не писанный законъ боговъ [3]). Сократъ является въ этомъ случаѣ философскимъ толкователемъ того раздѣленія, какое произошло въ нравственномъ сознаніи его времени, раздѣленія на внутреннія моральныя заповѣди и внѣшній правовой строй. Въ повиновеніи обоимъ и состоитъ отличительный признакъ справедливаго человѣка. Но этотъ принципъ повиновенія уже возвышаетъ Сократа надъ его эгоистическою точкой зрѣнія пользы, которая выступаетъ въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ его рѣчахъ; здѣсь, въ то же время мы видимъ тотъ пунктъ, гдѣ собственный примѣръ Сократа выходитъ за предѣлы его ученія, или, по крайней мѣрѣ, заставляетъ смотрѣть на послѣднее, какъ на несовершенное выраженіе его нравственнаго образа мыслей. Личное призваніе Сократъ находилъ въ обученіи своихъ согражданъ. То нравственное самосознаніе, благодаря которому онъ чувствовалъ потребность помогать другимъ по мѣрѣ силъ, онъ считалъ своею высшею нравственною обязанностью, отъ которой не могъ отказаться, не отнявъ у своей жизни ея содержаніе. Не меньше онъ былъ проникнутъ и тѣмъ убѣжденіемъ, которое, въ противоположность своихъ ученикамъ, онъ часто высказывалъ, — именно, что повиновеніе госу-

[1]) Xen. Mem. II, 3, 14.

[2]) Приведенное здѣсь положеніе заключается въ разговорѣ Сократа съ повздорившими двумя братьями, которыхъ онъ старается примирить. Дѣйствительно-ли вышло изъ устъ Сократа часто приписываемое ему Платономъ изрѣченіе (Kriton 10, 49 Rep. 1, 9), что не слѣдуетъ ни другу, ни врагу дѣлать зло и за несправедливость не слѣдуетъ платить несправедливостью, это остается для насъ неизвѣстнымъ. Очень можетъ быть, что слова въ Критонѣ не составляютъ собственнаго изрѣченія Сократа, а лишь выведены изъ того впечатлѣнія, какое произвело на слушателей его размышленіе въ смертный часъ.

[3]) Xen. Mem. IV, 4, 12—25.

дарственнымъ законамъ составляетъ обязанность каждаго. Коллизію между этою общею обязанностью гражданскаго повиновенія и индивидуальною обязанностью оставаться вѣрнымъ своему внутреннему призванію онъ не находилъ возможнымъ примирить иначе, какъ тѣмъ, что добровольно подчинился смертному приговору судей, не смотря на то, что ему весьма легко было спастись отъ смерти бѣгствомъ изъ тюрьмы или обѣщаніемъ отказаться отъ своего ученія. Справедливо замѣчаютъ, что Сократъ пошелъ на смерть потому, что безъ этого добровольно избраннаго имъ для себя призванія жизнь уже не казалась ему цѣнною, и, такимъ образомъ, эта смерть его была лишь подтвержденіемъ того эвдемонизма (мораль счастія), который онъ проповѣдывалъ въ своемъ ученіи. Въ самомъ дѣлѣ, у него не можетъ быть и рѣчи о томъ категорическомъ императивѣ долга (или обязанности), который, въ кантовскомъ смыслѣ, заключается въ исполненіи долга безъ наклонности къ нему. Наоборотъ, у Сократа идетъ рѣчь именно о потребности счастья, которая совпадаетъ съ долгомъ, такъ какъ только выполненіе долга ведетъ за собой удовольствіе и достойно того, чтобы къ нему стремились. Кромѣ того, сократовская этика какъ бы пережила его самаго, ибо ему могло казаться, что жизнь по обязанности и пріятная жизнь (δικαίως ζῆν и εὖ ζῆν) различны. Но осуществленіе этого единства въ его собственной жизни является инымъ, чѣмъ въ его научномъ изложеніи. Хотя первое нерѣдко затѣмняется вторымъ, тѣмъ не менѣе, величіе Сократа, наоборотъ, и заключается въ томъ, что его ученіе есть лишь несовершенное приближеніе къ нравственному дѣлу его жизни. Если бы эту дѣятельность отбросить, что представляла бы собой тогда сократовская этика? Если бы онъ согласился, какъ того хотѣли его ученики, бѣжать изъ тюрьмы, то, можетъ быть, мы увидѣли бы въ его изреченіяхъ хорошо задуманный, но на практикѣ недостаточный опытъ позитивной реформы, направленной противъ разрушительныхъ усилій софистовъ; но никогда этотъ человѣкъ не имѣлъ бы для насъ значенія творца этики, какъ науки. Что онъ является таковымъ, въ этомъ случаѣ онъ обязанъ не своему ученію, а своей жизни и, прежде всего, тому вліянію, какое эта жизнь имѣла на величайшаго изъ философскихъ моралистовъ, Платона, который называетъ себя его ученикомъ.

Какимъ различнымъ толкованіямъ были доступны, въ самомъ дѣлѣ, отдѣльныя выраженія Сократа, этому краснорѣчивымъ доказательствомъ являются сократическія школы, которыя,

не смотря на совершенную противоположность другъ другу, всѣ почитаютъ Сократа своимъ учителемъ; даже до того, что послѣдователямъ этихъ школъ нельзя отказать въ томъ, что они, по крайней мѣрѣ, по субъективнымъ убѣжденіямъ, были дѣйствительными наслѣдниками и продолжателями его ученія. Въ этическомъ отношеніи имѣютъ значеніе только двѣ изъ этихъ школъ: циническая, основанная Антисѳеномъ, и киренская, основанная Аристиппомъ. Въ то время, какъ циники все значеніе придавали сократовскому пренебреженію къ внѣшнимъ благамъ, киренаики также односторонне поняли эвдемоническую сторону (мораль счастья) ученія Сократа и развили его далѣе въ формѣ ученія о внѣшнихъ удовольствіяхъ. Противоположность, въ которой они вслѣдствіе этого оказались, имѣетъ еще большее значеніе потому, что она съ этихъ поръ получила свое начало въ этическихъ вопросахъ и затѣмъ уже постоянно повторялась вновь и вновь въ различныхъ видахъ: циники и киренаики оказываются въ этомъ смыслѣ ближайшими предшественниками стоиковъ и эпикурейцевъ.

Въ прямой противоположности съ этими односторонними сократиками, примкнувшими къ отдѣльнымъ словамъ и дѣйствіямъ, стоитъ Платонъ, который, проникнувъ въ самый духъ ученія Сократа, освѣтилъ сознаніемъ невысказанныя слова учителя и описалъ въ своемъ трудѣ его жизнь.

2. Платонъ и Аристотель.

a. Платоновская этика.

Философія Платона всецѣло покоится на этической основѣ. Этическими представленіями и требованіями опредѣляется и его теоретическое міровоззрѣніе. Его ученіе объ идеяхъ, его теорія познанія, его натурфилософія—представляютъ собой отраженіе его этическихъ основныхъ мыслей. Какъ самое развитіе его ученія началось съ этическихъ проблеммъ, такъ и впослѣдствіи онѣ оставались въ немъ всегда господствующими. Опираясь на положеніе Сократа, что добродѣтель есть знаніе, онъ видитъ свою задачу въ томъ, чтобы нравственное понятіе добра сдѣлать средоточнымъ пунктомъ всеобъемлющаго міровоззрѣнія. Но здѣсь, прежде всего, возникаетъ вопросъ, какъ опредѣлить самое понятіе добра,—вопросъ, на который Сократъ отвѣта не далъ, такъ какъ старался лишь показать его на отдѣльныхъ примѣрахъ. Этимъ вопросомъ заняты самые ранніе діалоги Платона. Отвѣтъ

на него вообще вращается въ предѣлахъ національныхъ представленій. Мужество, справедливость, благочиніе и, прежде всего, умѣренная осторожность, выставленныя Платономъ, какъ высшія добродѣтели, и для всякаго грека вообще имѣли такое же значеніе. И въ понятіи мотива этихъ добродѣтелей онъ мало удаляется отъ своего прототипа, когда въ отдѣльныхъ случаяхъ старается показать, что добродѣтельный поступокъ приноситъ удовольствіе и пользу [1]). Только въ томъ проявляется уже съ самаго начала его универсально-философская точка зрѣнія, что онъ не признаетъ внутренняго различія отдѣльныхъ добродѣтелей, но утверждаетъ единство ихъ, соотвѣтствующее также и единству знанія [2]). Ни одна изъ этихъ добродѣтелей не можетъ существовать помимо другихъ, такъ какъ всѣ онѣ подчинены мудрости, какъ ея отдѣльныя части; ни одна изъ нихъ не можетъ быть и разсматриваема отдѣльно отъ другихъ.

Въ предѣлахъ указаннаго до сихъ поръ круга мыслей вращаются діалоги перваго, т.-е. Сократовскаго періода философіи Платона. Но въ послѣднихъ изъ нихъ, именно въ «Критонѣ» и «Горгіѣ», замѣтенъ уже тотъ поворотъ, съ котораго начинается развитіе ученія объ идеяхъ. И здѣсь ясно выступаютъ этическіе мотивы этого замѣчательнаго ученія, которые образуютъ средоточный пунктъ всей позднѣйшей системы философа. Когда Платонъ больше, можетъ быть, подъ впечатлѣніемъ жизни Сократа, нежели его ученія, возвысился до того основнаго положенія, что терпѣть несправедливость лучше, нежели оказывать ее, то онъ уже не могъ больше скрывать того убѣжденія, что добро и удовольствіе не должны необходимо совпадать. Однако, невозможно было бы допустить, чтобы между удовольствіемъ и добромъ всегда должно быть противорѣчіе. Не остается никакого иного выхода, какъ только противопоставить скоропреходящему удовольствію продолжительное и, такъ какъ оно не достижимо въ чувственной жизни, искать его въ сверхчувственномъ существованіи [3]). Эти основныя этическія мысли связаны съ предположеніемъ Сократовскаго умозрѣнія, что добродѣтель и знаніе—одно. И добро, объектъ всѣхъ добродѣтелей, само по себѣ—одно; это господствующая надъ міромъ сила, которая одинаково проявляется и въ предметахъ природы, и въ мысляхъ, и поступкахъ человѣка. Такъ, по Платону, добро составляетъ и содержа-

[1]) Protag. 36, 354—359.

[2]) Тамъ же 18, 329 ff.

[3]) Rep. I, 3, 329, V, 20, 476 ff. и особ. IX и X.

ніе понятія о Божествѣ. Но стремленіе построить на основаніи этого предположенія картину міра встрѣчаетъ себѣ границы въ существованіи несовершенства и зла.

Отсюда чувственный міръ можетъ быть лишь несовершеннымъ отпечаткомъ идеальнаго, сверхъ-чувственнаго міра; различіе между понятіемъ и чувственнымъ представленіемъ наглядно подкрѣпляетъ это предположеніе. Въ своихъ понятіяхъ мы носимъ воспоминанія о сверхъ-чувственномъ, свободномъ отъ матеріи мірѣ; чувственныя представленія суть лишь внѣшніе поводы къ пробужденію такихъ воспоминаній. Каждому объекту мысли соотвѣтствуетъ идея, добро же есть высочайшая идея, которой подчинены всѣ другія. Въ мірѣ идей господствуетъ полная гармонія; здѣсь каждая отдѣльная идея находится въ согласіи съ идеей добра. Напротивъ, въ чувственномъ мірѣ чистота идей нарушается ихъ связью съ матеріей; поэтому, здѣсь отдѣльныя идеи могутъ вступать въ противорѣчіе какъ другъ съ другомъ, такъ и съ идеей добра. Такъ возникаетъ зло и несовершенство, которое будетъ подавлено въ будущемъ сверхъ-чувственномъ бытіи и котораго не было въ существованіи, предшествовавшемъ связи съ матеріей.

Очевидно, этическій мотивъ, изъ котораго выходитъ все міровоззрѣніе (Платона), тожественъ съ тѣмъ, въ основѣ котораго лежитъ религіозное представленіе о воздаяніи. Это сродство (мотивовъ) видно и въ томъ, что Платонъ очень часто стремится облечь свои философскія мысли въ миѳологическій образъ. Въ рамкахъ этой миѳологической картины выступаютъ такія составныя части представленія о воздаяніи, которыя не могутъ имѣть мѣста въ чисто философскомъ ученіи объ идеяхъ, таковы, напр., мысли о наказаніи за грѣхи и о процессѣ очищенія грѣшниковъ (Schuldigen) [1]. Гораздо большее значеніе имѣетъ другая, также облеченная въ мифологическую форму, но въ своей основѣ чисто философская мысль, касающаяся вопроса о развитіи нравственныхъ идей въ эмпирическомъ (опытномъ) сознаніи. То положеніе, что послѣднее воспринимаетъ идеи въ формѣ чувственныхъ представленій, дѣлаетъ необходимымъ въ то же время внутреннее отношеніе этихъ представленій къ идеямъ, и прежде всего, къ высшей изъ нихъ, т.-е. къ идеѣ добра. Но въ то же время требуется, чтобы идея добра не была дана сознанію въ непосредственномъ видѣ, а лишь въ чувственной формѣ, изъ которой уже діалектическая мысль выводитъ адэкватное этой идеѣ

---

[1]) Phädrus, 248 ff. Phädon, 109—115. Rep. X, 614 ff.

понятіе. Эта чувственная форма добра, по Платону, есть прекрасное. Такимъ образомъ, древней эллинской мысли о внутреннемъ единствѣ καλὸν и ἀγαθὸν онъ даетъ болѣе глубокое философское содержаніе. Онъ связываетъ въ «Федрѣ» эту мысль съ миѳологическимъ образомъ Эроса, т.-е. бога любви, который, въ видѣ божественнаго бреда (Wahnsinn), всецѣло овладѣваетъ влюбленнымъ, причемъ этотъ послѣдній, при взглядѣ на красоту, загорается любовью, которая есть ничто иное, какъ стремленіе души къ непреходящему прототипу прекраснаго. Среди всѣхъ другихъ идей идея красоты является самою лучезарною и поэтому-то она можетъ быть познана и въ земныхъ своихъ отпечаткахъ, посредствомъ самаго сіяющаго изъ нашихъ чувствъ, посредствомъ свѣтящихъ глазъ. Такъ возбуждается при созерцаніи красоты воспоминаніе о мірѣ идей. Но это пробужденное прекраснымъ объектомъ воспоминаніе само проходитъ путь развитія, сродный съ тѣмъ, какой проходитъ познаніе, начиная отъ чувственнаго воспріятія и доходя до понятія. Самая низшая ступень этого развитія воспоминанія есть любовь къ отдѣльнымъ прекраснымъ тѣламъ; вторая—любовь къ прекрасному въ разнообразныхъ видахъ, которая хотя и связана съ чувственнымъ, но направляетя уже къ тому, что въ немъ есть общаго. Третья ступень—это любовь къ красотѣ души, къ нравственно-прекрасному. И она тоже сперва направляется на отдѣльныхъ людей, на отдѣльныя нравственныя личности, затѣмъ на четвертой и высшей ступени возвышается до того всеобщаго духовнаго бытія, которое представляетъ собой содержаніе науки и, какъ таковое, служитъ совершеннѣйшимъ отпечаткомъ міра идей. Однако, уже чувственная любовь содержитъ въ себѣ эту послѣднюю форму въ зародышѣ. Ибо любовь другъ къ другу, возбуждаемая прежде всего тѣлесною красотой, возвышается постепенно до духовной любви; когда же эта послѣдняя сопровождается общимъ стремленіемъ къ знанію, то изъ нея возникаетъ, наконецъ, любовь къ самой идеѣ добра и красоты, которая, стало быть, и есть настоящій предметъ также и болѣе низкихъ формъ любви, хотя въ началѣ это смутно сознается [1]).

Все это ученіе, которое мы, по возможности, освободили отъ миѳическаго элемента, представляетъ собой первую и, можетъ быть, великую попытку найти внутреннюю связь этическаго съ эстетическимъ. Для этики Платона эта связь, какъ нужно предполагать, имѣла огромное значеніе. Благодаря ей этика вы-

---

[1]) Phädrus 237—257.

шла изъ той опасности, которою угрожала ей противоположность между совершенствомъ міра идей и несовершенствомъ связаннаго съ матеріей чувственнаго бытія. Опасность эта заключается въ той склонности къ аскетизму и удаленію отъ міра, которая, повидимому является почти неизбѣжнымъ послѣдствіемъ подобныхъ воззрѣній. Краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ того, что и Платонъ не вполнѣ избѣжалъ этого послѣдствія, служитъ «Федонъ», возникшій именно подъ сильнымъ вліяніемъ смерти Сократа. Изъ него слѣдуетъ, что душѣ, которая должна нѣкогда снова вернуться въ свою сверхъ-чувственную родину, уже на землѣ слѣдуетъ насколько возможно приблизиться къ своему отдѣленію отъ чувственнаго тѣла, отвращаясь отъ чувственныхъ удовольствій [1]) и обращаясь къ себѣ самой.

Если такое настроеніе не могло надолго овладѣть философомъ, то это нужно приписать, главнымъ образомъ, его живому чувствованію этической силы прекраснаго и убѣжденію въ томъ, что прекрасная идея не можетъ обойтись для своего воздѣйствія безъ чувственной формы. Подъ отрезвляющимъ вліяніемъ этого убѣжденія стоитъ все нравственное міросозерцаніе его болѣе зрѣлыхъ лѣтъ, которое преимущественно изложено было въ самомъ крупномъ изъ его этическихъ сочиненій, въ «Республикѣ».

И здѣсь основная мысль ученія объ идеяхъ остается господствующею, мысль о томъ, что чувственный міръ въ сверхъ-чувственномъ чистомъ духовномъ бытіи имѣетъ свою постоянную первооснову (Hintergrund), о которой душа носитъ въ себѣ смутное воспоминаніе и къ которой она стремится снова возвратиться, какъ къ своему отечеству. Но чувственный міръ есть въ то же время *изображеніе* міра идей, и становится таковымъ тѣмъ въ большей степени, чѣмъ болѣе нравственной дѣятельности, руководимой мудростью, удается осуществить въ дѣйствительности идею добра, господствующую надъ всѣми другими идеями. Когда человѣкъ осуществляетъ ее, то его дѣятельность уподобляется дѣятельности творца міра, который вмѣстѣ съ самою идеей добра создалъ природу въ ея различныхъ *формахъ*, допустивъ идеи къ участію въ нихъ, какъ это миѳически изображаетъ Платонъ въ своемъ натуръ-философскомъ сочиненіи «Тимей». Но подобно тому, какъ господствующая идея добра достигаетъ своего осуществленія не въ отдѣльныхъ формахъ природы, а лишь въ совокупности цѣлаго міра, такъ и отдѣльный человѣкъ въ ограниченной сферѣ своей нравственной дѣятель-

[1]) Phädon, 79--84, 107.

ности не имѣетъ возможности осуществить добро, онъ можетъ это сдѣлать лишь совмѣстно съ другими, въ государствѣ. Нравственная оцѣнка даннаго государства зависитъ отъ того, насколько это государство было въ состояніи достигнуть вышеупомянутой цѣли. Съ этой точки зрѣнія, Платонъ рисуетъ въ своей республикѣ идеалъ государства, указывая то государственное устройство, которое, по его убѣжденію, больше всего соотвѣтствуетъ указанной цѣли. Здѣсь сотвореніе міра и въ частности созданіе человѣка является для него прототипомъ государственнаго устройства, создаваемаго людьми. Какъ человѣческая душа раздѣляется на три части: на познающую, чувствующую и желающую, изъ которыхъ первая должна господствовать надъ двумя послѣдними, такъ и государство должно раздѣляться на три, соотвѣтствующихъ частямъ души, сословія: 1) сословіе управителей, на которыхъ, какъ носителяхъ принципа разума, лежитъ забота о справедливости, надзоръ надъ государственными учрежденіями и воспитаніе юношества, 2) сословіе воиновъ, которые должны доставлять охрану государству извнѣ, и наконецъ, 3) на сословіе земледѣльцевъ и ремесленниковъ, которые занимаются низшими, хотя для насущной потребности жизни неизбѣжными, но чуждыми, по мнѣнію аристократическаго философа, нравственной цѣны, дѣятельностями.

Этимъ тремъ сословіямъ соотвѣтствуютъ три главныхъ добродѣтели и, въ то же время, проявленія каждой изъ трехъ частей души: мудрость, добродѣтель разума, храбрость, добродѣтель мужественной части духа (θυμός), умѣренность (Besonnenheit), добродѣтель желающей части духа (ἐπιθυμία). Но эти добродѣтели нельзя считать совершенно отдѣльными другъ отъ друга, какъ нельзя считать раздѣльными соотвѣтствующихъ имъ частей души. Правда, нельзя требовать отъ низшихъ сословій высшихъ добродѣтелей, но отъ управляющихъ государствомъ слѣдуетъ требовать одновременно обладанія каждою изъ высшихъ добродѣтелей. Изъ соразмѣрнаго соединенія этихъ трехъ добродѣтелей возникаетъ четвертая кардинальная (главная) добродѣтель, справедливость. На ея дѣятельности всецѣло основывается сохраненіе государственнаго строя, такъ какъ она заботится о томъ, чтобы отдѣльныя части гармонически примыкали къ цѣлому, каждая въ своей особой области и сообразно своей особой добродѣтели[1]).

---

[1]) Resp. IV—VI.

Выдающеюся чертой этой этики является пренебреженіе индивидуальными нравственными цѣлями ради общихъ государственныхъ. Правда, Платонъ смотритъ на государство просто какъ на вспомогательное средство, которое именно путемъ воспитанія заставляетъ отдѣльныхъ лицъ достигать добродѣтели; но надъ этою индивидуальною задачей стоитъ у него само государство, такъ какъ только оно, а не отдѣльныя лица, можетъ достигнуть полной гармоніи добродѣтелей. Такое построеніе его этики преимущественно съ политическимъ оттѣнкомъ, должно было вступить въ необходимое противорѣчіе съ его собственнымъ прежнимъ образомъ мысли, гдѣ господствовала точка зрѣнія индивидуальной морали въ сократовскомъ смыслѣ. Въ дѣйствительности здѣсь отвергается оттѣненное раньше единство добродѣтелей. Такъ какъ отдѣльный человѣкъ является лишь въ качествѣ служебнаго члена цѣлаго, то будетъ достаточно, если онъ развиваетъ въ себѣ только одну изъ добродѣтелей и именно ту, которая прямо соотвѣтствуетъ его положенію въ жизни. Поэтому здѣсь единство сохраняется лишь въ томъ, что всѣ отдѣльныя добродѣтели должны быть соединены между собою у заправителей государства, у философовъ. Такимъ образомъ, на мѣсто прежде проводимаго тождества, выступаетъ подчиненіе низшихъ добродѣтелей высшей, т.-е. мудрости, и являющееся вслѣдствіе этого соединеніе ихъ всѣхъ въ одну гармоническую добродѣтель, т.-е. справедливость.

Если въ этомъ раздѣленіи и обособленіи (Verselbständigung) отдѣльныхъ добродѣтелей выражается постоянное стремленіе удовлетворить разнообразнымъ формамъ явленій нравственной жизни, то въ послѣднемъ своемъ сочиненіи Платонъ идетъ еще дальше, подчиняясь этому стремленію и въ практическомъ отношеніи. Правда, благодаря этому обстоятельству, онъ удаляется отъ твердо установленной въ «Республикѣ» идеальной точки зрѣнія, но зато ближе становится къ требованіямъ жизни и къ дѣйствительности. Такъ, въ своихъ «законахъ», онъ противопоставилъ своимъ прежнимъ четыремъ божественнымъ добродѣтелямъ (мудрости, мужеству, благоразумію и справедливости) здоровье, красоту, тѣлесную силу и богатство. Соотвѣтственно большей цѣнности, какую онъ здѣсь придаетъ внѣшнимъ благамъ, философъ возвышаетъ и нѣкоторыя отдѣльныя кардинальныя добродѣтели больше, чѣмъ это было въ «Республикѣ»; именно значеніе практическихъ добродѣтелей выступаетъ здѣсь на первый планъ. Если раньше мудрость являлась корнемъ всѣхъ нравственныхъ поступковъ,

то теперь выше всего цѣнится благоразуміе, сдерживающее въ предѣлахъ умѣренности. На политическія воззрѣнія эта перемѣна произвела глубокое вліяніе. Требованіе раздѣленія сословій, господства философовъ отступаетъ на задній планъ. Зато болѣе сильно оттѣняются другія чисто гуманныя требованія, напримѣръ, чистота брака, кроткое обращеніе съ рабами. Здѣсь воззрѣнія Платона въ нѣкоторыхъ пунктахъ приближаются уже къ воззрѣніямъ его великаго послѣдователя, Аристотеля, который, въ полной противоположности съ выставленною въ «Республикѣ» идеалистическою и трансцендентною (сверхъчувственною) системой, старается построить свою этику всецѣло на почвѣ дѣйствительной жизни.

b. Аристотелевская этика.

Противоположности между Платономъ и его величайшимъ ученикомъ обыкновенно ищутъ въ метафизической точкѣ зрѣнія обоихъ, и полемика, которую ведетъ Аристотель въ своей метафизикѣ противъ платоновскаго ученія объ идеяхъ, повидимому, подкрѣпляетъ это мнѣніе. Однако, при ближайшемъ изслѣдованіи едва-ли можно отказаться отъ того убѣжденія, что дѣйствительная противоположность между обоими лежитъ на почвѣ этики, между тѣмъ, какъ въ метафизическихъ основныхъ воззрѣніяхъ, взятыхъ въ цѣломъ, гораздо больше замѣчается согласія, чѣмъ противорѣчій. Аристотель борется въ ученіи объ идеяхъ именно противъ той его стороны, которая имѣетъ значеніе для этики Платона, а именно, онъ оспориваетъ ту самостоятельность идей, которая составляетъ для Платона царство сверхъчувственнаго бытія, изъ котораго вытекаютъ всѣ его этическія воззрѣнія. Не самыя идеи, не бытіе понятій (begriffliche) отрицаетъ Аристотель; онъ отрицаетъ лишь отдѣлимость этого бытія отъ матеріи, (намекая, такимъ образомъ, на мыслящій духъ и на Божество). Бытіе понятій (begriffliche) и духовное вообще существуетъ лишь въ чувственной формѣ. Поэтому и нравственные поступки могутъ относиться только къ чувственному бытію. Такимъ образомъ, этика Аристотеля получаетъ чисто реалистическій характеръ. Вопросъ, къ которому сводятся всѣ этическія разсужденія философа, заключается не въ томъ, какое значеніе имѣетъ добро само по себѣ или въ сверхъчувственномъ мірѣ, но въ томъ, чѣмъ оно является для человѣка въ условіяхъ его опытнаго бытія.

Конечно, онъ согласенъ съ Платономъ въ томъ, что высшее благо можетъ быть достигнуто отдѣльнымъ лицомъ не самостоя-

тельно, а лишь въ государственномъ общеніи. Поэтому, политика у него является заключеніемъ этики, и человѣка онъ опредѣляетъ, какъ политическое существо (Wesen). Но государственная жизнь кажется ему совершеннѣе индивидуальной не потому только, что она достигаетъ цѣлей высшихъ, чѣмъ послѣдняя, а прежде всего потому, что цѣли отдѣльныхъ лицъ въ болѣе совершенной степени могутъ быть достигнуты лишь съ помощью государства [1]). Какъ здѣсь, такъ и тамъ эти цѣли заключаются у него въ достиженіи блаженства (Glückseligkeit). Не можетъ быть никакого спора, по мнѣнію Аристотеля, относительно того, что блаженство составляетъ содержаніе добра; различные взгляды возможны только на то,—что такое блаженство и что благопріятствуетъ ему? Критика этихъ взглядовъ всецѣло вращается на почвѣ дѣйствительности, и каждому изъ нихъ Аристотель воздаетъ справедливость по заслугамъ. Что чувственное удовольствіе, богатство, почести должны быть признаны въ извѣстной мѣрѣ благами, это философу кажется неоспоримымъ. Однако, они не могутъ претендовать на названіе ихъ высшими благами (въ этомъ онъ согласенъ съ Платономъ), такъ какъ послѣднія могутъ вытекать только изъ дѣятельности самой высшей способности души, разума. Правильная дѣятельность разума есть добродѣтель; слѣдовательно, и истинное счастіе заключается въ дѣятельности разума. При такомъ опредѣленіи добродѣтели, какъ дѣятельности разумной части души, не слѣдуетъ забывать широкаго объема понятія грековъ, объ (ἀρετή) аретэ, добродѣтели: это,—по Аристотелю, есть способность, и въ этомъ смыслѣ онъ различаетъ и добродѣтель въ двухъ направленіяхъ, по которымъ проявляется дѣятельность разума: въ своей теоретической дѣятельности разумъ ограничивается самъ собой, не вступая въ связь съ прочими способностями души; въ своей практической дѣятельности онъ сдерживаетъ страсти и управляетъ ими. Теоретическій разумъ, такимъ образомъ, проявляется въ мышленіи, практическій—въ волѣ. Каждое изъ этихъ направленій имѣетъ свои добродѣтели: добродѣтели теоретическаго пути суть діаноэтическія, именно—мудрость, проницательность (Einsicht), благоразуміе (Klugheit); добродѣтели практическаго направленія суть этическія добродѣтели; сюда принадлежатъ—мужество, самообладаніе, щедрость и т. п. Только этическія добродѣтели относятся къ нравственнымъ поступкамъ

---

[1]) Nikom. Eth. I, 1. Polit. I, 1.

онѣ составляютъ добродѣтели въ собственномъ смыслѣ слова діаноэтическія не столько добродѣтели, сколько способности онѣ могутъ,—и даже въ высшей степени,—требоваться для добродѣтелей въ собственномъ смыслѣ и въ особенности для высшей изъ нихъ, справедливости; но это бываетъ лишь тогда, когда онѣ пріобрѣтаютъ вліяніе на волю, когда, слѣдовательно, діаноэтическія добродѣтели нѣкоторымъ образомъ превращаются въ этическія. Съ этой точки зрѣнія Аристотель сильно оспариваетъ то положеніе Сократа, что добродѣтель есть знаніе, а также, соединенное съ этимъ утвержденіе, что никто не можетъ сдѣлать зла завѣдомо (Wissentlich) [1]. Это раздѣленіе добродѣтелей слѣдуетъ назвать однимъ изъ величайшихъ философскихъ открытій всѣхъ временъ. Благодаря ему, въ первый разъ была точно разграничена область этики. Сократъ указалъ на разумъ, какъ на органъ нравственной дѣятельности. Но это признаніе повело у него къ преувеличенію этическаго значенія знанія: мышленіе и желаніе у него сливались безъ всякихъ различій. И Платонъ не могъ преодолѣть этого смѣшенія. Только Аристотель въ общей области разума призналъ волю, какъ спеціально этическую функцію. Сообразно съ этимъ, нравственная добродѣтель заключается уже не въ правильномъ знаніи, а въ доброй волѣ, которая хотя и зависитъ отъ знанія, но не тождественна съ нимъ. Указавъ на эту, столь неизбѣжную для сущности этической добродѣтели, дѣятельность воли, Аристотель, вмѣстѣ съ тѣмъ, ясно оттѣняетъ и вліяніе упражненія на добродѣтель. Если въ каждомъ существуетъ расположеніе къ ней, то это расположеніе, подобно всякой другой тѣлесной или духовной силѣ, должно быть укрѣпляемо упражненіемъ. Побужденіе къ этому упражненію заключается въ томъ, что добродѣтель есть величайшее благо, т.-е., что она въ самой сильной степени способна доставить блаженство. Аристотель, какъ тонкій наблюдатель человѣческой природы, не могъ ожидать, чтобы добродѣтель была возможна и безъ мотива удовольствія. Къ ней будутъ стремиться только въ силу того, что она доставляетъ самое совершенное удовольствіе. Но, разумѣется, чтобы познать это, требуется размышленіе и проницательность, и потому человѣкъ добродѣтеленъ не самъ по себѣ, но для этого онъ нуждается въ развитіи разума и его воздѣйствіи на волю [2].

---

[1]) Nikom. Eth. VI, 13. VII, 3.
[2]) Nikom. Eth. II, 1—3, X, 5, 6.

Если, такимъ образомъ, добродѣтель познается какъ сообразное съ разумомъ управленіе волей, то все-таки этимъ еще не устанавливается вполнѣ собственное содержаніе понятія добродѣтели. Ясно только, что для Аристотеля нѣтъ уже никакого побужденія утверждать, подобно Платону, единство добродѣтелей, или ограничивать ихъ небольшимъ числомъ кардинальныхъ добродѣтелей. Сколько родовъ сообразнаго съ разумомъ желанія, столько слѣдуетъ различать и родовъ добродѣтели. Такимъ образомъ, при общемъ установленіи понятія добродѣтели, дѣло идетъ не о матеріальномъ его опредѣленіи, а лишь о *формальномъ* критеріумѣ, съ которымъ согласовались бы различныя добродѣтели. Такой критерій въ дѣйствительности заключается въ томъ, что добродѣтель покоится на *сдерживаніи страстей* и *управленіи ими при помощи разума*. Здѣсь, прежде всего, представляется именно то соображеніе, что всѣ страсти, чувства и аффекты движутся между крайностями или *противоположностями*[1]. Отсюда слѣдуетъ, что и нравственныя ошибки, вытекающія изъ несдержаннаго господства страстей, представляютъ собой такія противоположности. Каждому пороку противопоставляется другой порокъ, совершенно противоположнаго свойства: такъ, скупости—расточительность, малодушію—безразсудная смѣлость, надменности—рабская покорность. Если добродѣтель покоится на сдерживаніи страстей при помощи разума, то она можетъ заключаться только въ *постоянномъ* наблюденіи золотой середины между двумя противоположными ошибками. Дѣйствительно, между двумя пороками лежитъ нѣчто особенное, что мы считаемъ за добродѣтельное, и проявленіе чего мы понимаемъ, какъ условіе человѣческаго счастія. Такъ, храбрость есть золотая середина между малодушіемъ и безразсудною смѣлостью, самообладаніе — между разнузданнымъ сладострастіемъ и аскетическимъ презрѣніемъ къ счастію, щедрость—между скупостью и расточительностью, великодушіе—между мелочностью и хвастливымъ чванствомъ, смиреніе (Seelengrösse) — между низкопоклонствомъ и надменностью, благородная гордость—между честолюбіемъ и ложною стыдливостью, ровность характера—между слабохарактерностью и вспыльчивостью, и т. д.

Надъ всѣми этими отдѣльными добродѣтелями выдается, однако, какъ самая совершенная изъ нихъ, *справедливость*, въ которой Аристотель нѣсколько искусственно видитъ золотую

---

[1]) Напримѣръ, любовь и ненависть, и т. п. Ред.

середину въ томъ, что она лежитъ между причиненіемъ несправедливости и претерпѣваніемъ таковой, или (въ другомъ мѣстѣ), что она воздаетъ каждому свое, никому ни больше и ни меньше. Но справедливость показываетъ, что совершенная добродѣтель достижима только въ государствѣ, такъ какъ она не можетъ существовать безъ той охраны, которая здѣсь доставляется ей въ справедливыхъ законахъ. Ближайшіе выводы изъ нея поэтому сами собой вводятъ въ политическую область [1]).

Для реалистическій тенденціи Аристотелевой этики весьма характеристично то, что въ ней источникомъ всѣхъ добродѣтелей и даже самой справедливости становится та добродѣтель, которая у Платона была третьею и самою низшею частью души, именно сдерживающее въ предѣлахъ умѣренности благоразуміе. Не менѣе замѣчательно въ этомъ отношеніи и то мѣсто, которое отводится удовольствію и внѣшнимъ благамъ. Если Аристотель и признаетъ за ними лишь второстепенное достоинство, все-таки они кажутся ему неизбѣжно необходимыми для полнаго блаженства уже потому, что они часто представляютъ первое средство для развитія и проявленія собственно добродѣтелей. Такъ, храбрость нуждается въ здоровьи тѣла, щедрость въ богатствѣ. Всѣ эти внѣшнія блага, именно въ силу того, что они являются такими этическими вспомогательными средствами, и составляютъ для добродѣтельныхъ людей дѣйствительные источники продолжительнаго удовольствія и удовлетворенія [2]).

Когда Аристотель поставилъ средоточнымъ пунктомъ понятія о добродѣтели благоразуміе, сдерживающее въ предѣлахъ умѣренности, то отсюда необходимо явилась внутренняя связь между добродѣтелью въ собственномъ смыслѣ или этическою, и такъ называемымъ діаноэтическими добродѣтелями. Онъ различаетъ пять такихъ добродѣтелей, или (если въ этомъ случаѣ употребить наши современныя выраженія) пять способностей: знаніе, искусство, предусмотрительность (Einsicht), разсудокъ, мудрость. Изъ нихъ знаніе, разсудокъ и мудрость больше теоретическаго свойства, искусство и предусмотрительность больше практическаго рода, такъ какъ первые проявляются лишь внутренне, въ мышленіи, вторые же внѣшнимъ образомъ, въ поступкахъ. Такимъ образомъ, эти послѣднія способности стоятъ въ близкомъ отношеніи къ волѣ, и вслѣдствіе этого въ то же время—къ этическимъ добродѣтелямъ.

---

[1]) Nikom. Eth. X, 4. 5.

[2]) Nikom. Eth. II, 4—9, III—VII. Pol. III, 4.

Совершенно особенное значеніе имѣетъ предусмотрительность (Einsisht), которую Аристотель опредѣляетъ какъ дѣятельность, которая умѣетъ найти въ отдѣльныхъ случаяхъ правильный путь на основаніи пріобрѣтеннаго опыта. Такимъ образомъ, хотя она и не представляетъ собой источника добродѣтелей, которыя выходятъ изъ воли, наблюдающей золотую середину между противоположными страстями, тѣмъ не менѣе, она указываетъ добродѣльнымъ поступкамъ опредѣленную цѣль, давая знать въ отдѣльныхъ случаяхъ волѣ, гдѣ золотая середина. Такимъ образомъ, предусмотрительность является нѣкотораго рода воспитательницей воли. Какъ въ каждомъ воспитаніи, и здѣсь имѣетъ значеніе пріученіе и обусловливаемое имъ инстинктивное упражненіе въ добрѣ. На созданномъ привычкой равновѣсіи между противоположными наклонностями покоится въ особенности умѣренность, которую, Аристотель, вслѣдствіе этого разсматриваетъ, какъ предварительное условіе всѣхъ этическихъ добродѣтелей, однако, не причисляя ее къ нимъ [1]).

Если предусмотрительность является у Аристотеля неизбѣжнымъ спутникомъ и этическихъ добродѣтелей, и тѣмъ сближаетъ его съ Сократо-Платоновскою этикой, то онъ еще больше приближается къ воззрѣнію этихъ философовъ въ своей оцѣнкѣ высочайшей изъ діаноэтическихъ добродѣтелей, мудрости. Она является у него соединеніемъ разсудка и науки, но объектами ея служатъ не отдѣльныя вещи, а высшія и самыя общія понятія. Въ своей политикѣ и этикѣ Аристотель, правда, старался быть вѣрнымъ требованіямъ гражданскаго общества и значенію для него дѣятельной добродѣтели (въ этикѣ это можно видѣть въ частности въ его разсужденіи о дружбѣ, составляющемъ нѣкотораго рода связующій членъ между этикой и политикой). Но все-таки личная наклонность философа проглядываетъ въ томъ, что онъ отдаетъ преимущество созерцательной жизни передъ практическою, а черезъ то и той добродѣтели, которая даетъ цѣнное содержаніе созерцательной жизни, именно мудрости. Какъ ни высоко цѣнилъ онъ политическую жизнь, все-таки, если дѣятельности политика и философа должны быть опредѣлены по ихъ внутреннему достоинству, то для него нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что послѣдняя стоитъ выше. Мудрость доставляетъ высшее удовлетвореніе не только потому, что она является добродѣтелью самой высшей способности души, разума, но и потому, что она

---

[1]) Nikom. Eth. VI, VII, 1—12.

независима отъ внѣшнихъ условій, что дѣятельность ея постоянна и не стоитъ въ зависимости отъ внѣшнихъ благъ. Щедрому нужно богатство, храброму здоровье; мудрецъ же опирается только на самого себя. Богамъ также, по мнѣнію Аристотеля, нельзя приписывать никакой обусловливаемой внѣшними обстоятельствами дѣятельности. Какъ ихъ блаженство (Glück) чисто созерцательное, такъ и для человѣка высшее счастіе заключается въ наслажденіи мудростью[1]).

Здѣсь въ Аристотелевской этикѣ, звучитъ уже струна, которая предвозвѣщаетъ наступающее вслѣдъ затѣмъ время. Если созерцательная жизнь имѣетъ высшую цѣну, то отсюда близокъ переходъ къ тому, чтобы видѣть прелесть этой созерцательности въ удаленіи отъ міра, въ отчужденіи отъ всякой практической дѣятельности; и если далѣе теоретическому созерцанію приписывается сила, доставляющая счастіе, которая приближаетъ человѣка къ блаженному состоянію боговъ, то отсюда близокъ дальнѣйшій шагъ къ тому, чтобы эта созерцательная дѣятельность приняла религіозное направленіе, чтобы въ ней увидѣли не только жизнь, подобную жизни боговъ, но и непосредственное погруженіе человѣческаго духа въ божественный духъ. Уже въ такъ называемой эвдемовой этикѣ, написанной подъ литерами Аристотеля, но не самимъ Аристотелемъ, а, вѣроятно, его ученикомъ Евдемомъ, выступаетъ такой религіозный поворотъ, по крайней мѣрѣ постольку, поскольку здѣсь познаніе и почитаніе божества ясно выставляются, какъ высшія блага[1]). Такъ вообще всѣ уклоненія, которыя были допущены приверженцами перипатетической школы, отъ ученія ея основателя, непремѣнно проходятъ въ тѣхъ направленіяхъ, которыя получили значеніе къ воззрѣніямъ философскихъ сектъ, достигшихъ позднѣе господства.

3. Стоики и эпикурейцы.

Философскія школы стоиковъ и эпикурейцевъ стоятъ подъ вліяніемъ тѣхъ перемѣнъ, которыя произошли какъ въ политической жизни, такъ и въ нравственномъ сознаніи. Политическая самостоятельность эллиновъ уже утратилась. И добродѣтель единодушія (Gemeinsinn), которая составляла главное содержаніе нравственной жизни прошлаго, потеряла вслѣдствіе этого свою

---

[1]) Nikom. Eth. X, 7—10.

[1]) Eudem. Eth., VII, 14—17. См. также Zeller, Philosophie der Griechen, 3 Aufl. II, 2, S. 874 ff.

почву. Завоеванія Александра насильственно расширили кругозоръ національныхъ воззрѣній. Сюда получили доступъ восточныя религіозныя представленія и нравы. Чѣмъ больше греки сообщили другимъ народамъ сокровища своего образованія, тѣмъ больше они сами становились носителями космополитическихъ воззрѣній на жизнь, которыя давали высшую цѣну общечеловѣческимъ обязанностямъ, и вслѣдствіе этого необходимо ставили нравствнные интересы индивидуума выше нравственныхъ интересовъ государственнаго сообщества. Эта перемѣна воззрѣній выразилась еще и въ томъ, что съ этихъ поръ главную роль въ философіи играютъ этическія проблеммы. Такому направленію философіи благопріятствовали постепенно начинавшіяся выдѣленія (дифференцировки Verselbständigung) отдѣльныхъ теоретическихъ наукъ, причемъ нѣкоторыя изъ нихъ достигли въ Александрійскій періодъ высшаго своего процвѣтанія.

а) Стоическая этика.

Этика стоическая считаетъ свои ближайшіе зародыши въ прошломъ у Сократа и у той сократической школы, которая, по мнѣнію стоиковъ, самымъ совершеннымъ образомъ выразила основную мысль всей жизни и ученія своего учителя, а именно у циниковъ. Этотъ обходъ (Zurückgreifen) развитія Платоновой и Аристотелевой философіи весьма замѣчателенъ не только въ томъ отношеніи, что этикѣ отдается преобладающее значеніе, въ чемъ сказалось большее родство между Сократомъ и его непосредственными послѣдователями, но еще въ томъ личномъ направленіи, какое принимаютъ этическія умозрѣнія. Въ Сократѣ и въ отдѣльныхъ его послѣдователяхъ циникахъ, напримѣръ, въ Діогенѣ, приводило въ изумленіе не столько содержаніе ихъ ученія, сколько самая ихъ личность. Чѣмъ больше стремленія стоиковъ были направлены на то, чтобы освободить свою этику отъ особыхъ политическихъ и соціальныхъ условій, и сдѣлать ее, такимъ образомъ, индивидуальною, а въ то же время всеобщечеловѣческою,—тѣмъ больше они надѣялись выполнить свою задачу наилучшимъ образомъ, лишь путемъ выведенія понятія добра и добродѣтели непосредственно изъ того образца совершеннаго человѣка, какой они видѣли въ Сократѣ, и позднѣе въ выдающихся представителяхъ ихъ собственной секты. Вотъ почему у стоиковъ рѣшительно преобладаетъ стремленіе при опредѣленіи этихъ понятій больше держаться описательной, нежели нормативной точки

зрѣнія, не столько выставлять предписанія обязанностей, сколько опредѣлять фактическія свойства совершенной добродѣтельной жизни, стремленіе, которое, сверхъ того, подкрѣпляется еще пантеистическимъ детерминистическимъ направленіемъ ихъ теологіи и натурфилософіи. Оттого стоики возобновили не только сократовское единство знанія и добродѣтели, но въ особенности расширили и Сократо-Платоновское ученіе о единствѣ добродѣтелей. Конечно, это единство не есть внутреннее тождество самихъ добродѣтелей, какъ въ Платоновомъ Пратогорѣ, но необходимая связь ихъ въ единствѣ нравственной личности. Въ этомъ смыслѣ одна какая-нибудь добродѣтель выставляется, какъ корень всѣхъ остальныхъ: такъ, у Зенона выставляется предусмотрительность, у Хризиппа мудрость, которой (отчасти на основаніи Платоно-Аристотелевскаго дѣленія) подчиняются четыре кардинальныхъ добродѣтели—предусмотрительность, храбрость, благоразуміе и справедливость. Въ мотивированіи этихъ добродѣтелей, стоики, въ сущности, не возвышаются надъ сократовскою точкой зрѣнія: добро для нихъ есть то, что полезно и естественно (сообразно съ природой); такъ какъ все ихъ міровоззрѣніе имѣетъ телеологическій характеръ[1]), то этому соотвѣтствуетъ и ихъ взглядъ на то, что первоначальное влеченіе человѣка заключается въ стремленіи къ естественному, сообразному съ природой, и полезному, и удаленіи отъ противоестественнаго и вреднаго. Сообразно съ этимъ, и извѣстнымъ внѣшнимъ благамъ, каковы здоровье или богатство, они придаютъ, по крайней мѣрѣ относительное и условное значеніе. Для добродѣтельныхъ людей эти блага полезны, для злыхъ же они могутъ быть вредными, вслѣдствіе злоупотребленія ими. Такимъ образомъ, сами по себѣ они ни добры ни злы, а принадлежатъ къ безразличнымъ вещамъ, къ адіафорамъ, которыя лежатъ въ серединѣ между добромъ и зломъ. Между тѣмъ, какъ преимущественно оттѣняются нравственныя опасности, которыя сопряжены съ такими предметами, безразличными сами по себѣ, и такъ какъ самое высокое достоинство мудреца, нечувствующаго нужды въ этихъ внѣшнихъ благахъ, полагается въ освобожденіи отъ потребностей, то отрицательная сторона морали, избѣжаніе зла, получаетъ гораздо большее значеніе, чѣмъ положительное содержаніе понятія о добродѣтели.

Источниками зла, по мнѣнію стоиковъ являются человѣческія страсти, которыхъ они считаютъ четыре: удовольствіе, жад-

---

[1]) Телеологія - ученіе о цѣляхъ (въ мірѣ или природѣ). Ред.

ность, печаль и страхъ. Это болѣзни души, которыя не только слѣдуетъ умѣрить, какъ этого хотѣли Аристотель и его ученики, но и совершенно искоренить. Отсюда для стоиковъ важнѣе всякой положительной добродѣтели отрицательная — апатія. Идеальный образъ добродѣтельнаго мудреца, который они начертали, прежде всего, носитъ въ себѣ эту черту равнодушія, по отношенію къ страданію и опасности, къ суетѣ и почестямъ міра, то-есть такое настроеніе, которому чуждо состраданіе, такъ какъ страданія, вызывающія въ насъ состраданіе, никоимъ образомъ не могутъ быть дѣйствительнымъ зломъ. Поэтому, стоическій мудрецъ и къ другимъ строгъ такъ же, какъ и къ себѣ. Но чтобы отдѣльному человѣку легче удалось сохранить то спокойствіе духа, въ которомъ заключается истинное счастіе, онъ долженъ удалиться въ уединеніе, гдѣ уже нѣтъ никакого повода, который бы снова вызвалъ страсти. Ученіе стоиковъ, цѣнитъ наслажденіе созерцательною жизнью совершенно не такъ, какъ Аристотель: по этому ученію, цари и государственные люди никогда не могутъ быть истинно добрыми и счастливыми. Только состояніе философа, бѣгущаго отъ міра, отказавшагося отъ всѣхъ вожделѣній и свободнаго отъ страстей, есть состояніе полнаго мира. Если при этомъ ему угрожаетъ даже какое-нибудь тѣлесное страданіе, онъ скорѣе разстанется съ жизнью, нежели отдастъ за это спокойствіе своей души. Такимъ образомъ, хотя самоубійство и не считается у стоиковъ прямо дѣломъ добродѣтельнымъ, но, тѣмъ не менѣе, по мѣрѣ того, какъ мрачное воззрѣніе на жизнь сильнѣе овладѣваетъ ими, самоубійство кажется имъ похвальнымъ средствомъ для избѣжанія зла и такимъ поступкомъ, которымъ мудрецъ показываетъ, что для него самая жизнь принадлежитъ къ безразличнымъ вещамъ. Тою же мыслью презрѣнія къ міру наполнена и практическая мораль стоиковъ. Правда, отъ этого еще далеко до того, чтобы мало уважать соціальныя обязанности: противъ этого возстаетъ уже и самый пантеистическій характеръ философіи стоиковъ, который требуетъ и въ этическихъ отношеніяхъ нѣкоторой взаимной связи отдѣльныхъ лицъ другъ съ другомъ, какъ и съ цѣлою природой. Но они энергически оттѣняютъ необходимость безразлично относиться къ сословнымъ и національнымъ различіямъ. Всѣ люди родственны между собой, всѣ они въ сущности, граждане одного государства, и въ личности раба нужно уважать человѣка. Такъ, стоики были первыми проповѣдниками всемірнаго гражданства (или космополитизма — Weltbürgerthums). Что у нихъ являются подчиненными ему бо-

лѣе узкія обязанности гражданина государства—это само собою понятно; они признавали нравственное значеніе брака, но дружескій союзъ, обнимающій всѣхъ мудрецовъ и добродѣтельныхъ людей, даже не знающихъ другъ друга,—въ силу только общности душевнаго настроенія,—они ставили выше. Эти выводы согласуются вполнѣ съ тѣмъ самоудовлетвореніемъ мудреца, которое такъ цѣнится стоиками. Но чѣмъ труднѣе вяжутся эти выводы въ ихъ идеальнѣйшей формѣ съ общими жизненными потребностями, тѣмъ больше приходится рѣшаться въ практической морали на уступку обычнымъ жизненнымъ взглядамъ. Однако, даже въ томъ, какъ самый свободный изъ соціальныхъ союзовъ—союзъ дружбы, выдвигается впереди всѣхъ, причемъ онъ сдѣланъ до извѣстной степени даже независимымъ отъ непосредственныхъ духовныхъ сношеній, пробивается аскетическая (weltflüchtige) черта этой этики, т.-е. ея стремленіе уйдти отъ міра.

b. Эпикурейская этика.

Въ сферѣ только-что упомянутыхъ практическихъ выводовъ, мораль эпикурейцевъ развиваетъ направленіе, совершенно родственное со стоицизмомъ, а поэтому, не смотря на нѣкоторыя противоположности, представляетъ извѣстное сходство съ нимъ и въ основныхъ воззрѣніяхъ. Это родство особенно выступаетъ въ двухъ пунктахъ: во-первыхъ, въ томъ, что и здѣсь выдвигается впередъ личный элементъ, который и тутъ выражается въ образѣ мудреца, наслаждающагося истиннымъ блаженствомъ и отказавшагося отъ всѣхъ треволненій общественнаго призванія; во-вторыхъ, оно выступаетъ въ указаніи (Betonung) отрицательной стороны счастья, т.-е. удаленія отъ всѣхъ тѣхъ волненій, доставляющихъ неудовольствіе, которыя могутъ его нарушить. Но если у стоиковъ космополитическія и общечеловѣческія стремленія уравновѣшиваютъ индивидуалистическую тенденцію, то у эпикурейцевъ эта послѣдняя приводитъ къ эгоистическому квіэтизму (покою, равнодушію), мотивировка котораго заключается въ самыхъ тривіальныхъ соображеніяхъ пользы. При этомъ указанные философы грѣшатъ непослѣдовательностью въ томъ, что, съ одной стороны, смотрятъ на государство, какъ на учрежденію основанное для охраны и пользы людей, а съ другой стороны, ставятъ правиломъ своей жизни не заботиться о государствѣ. Такой именно смыслъ въ особенности имѣетъ ихъ изреченіе: «λάθε βιώσας» (живи въ неизвѣстности). Эта непослѣдовательность объясняется лишь тѣмъ близорукимъ эгоизмомъ, который, избравъ себѣ бла-

тую часть, равнодушенъ и къ счастью, и къ горю остальныхъ людей. И у эпикурейцевъ также отсутствуетъ интересъ къ задачамъ положительной политики. Брачный союсъ кажется для нихъ тяжкими оковами. Изъ всѣхъ союзовъ они предпочитаютъ дружбу, и это, конечно, потому, что она, какъ самый свободный союзъ, соединяется съ величайшими выгодами и ничтожнѣйшими пожертвованіями. Въ похвалѣ, которую они воздаютъ дружбѣ, проглядываетъ то высокое достоинство, которое эллинскій міръ приписывалъ этому союзу людей. Далѣе эпикурейцы точно также, какъ и стоики, выдвигаютъ спокойствіе души, какъ существенное условіе счастія, зато, въ противоположность стоикамъ, они считаютъ зломъ, котораго болѣе всякихъ другихъ слѣдуетъ избѣгать, не страсти, а страданія. Поэтому не апатію, но атараксію, т.-е. жизнь безъ страданій и горестей восхваляютъ они какъ блаженное состояніе. Сообразно съ этимъ, у стоиковъ добродѣтель, состоящая въ подавленіи страстей, имѣетъ значеніе добра, къ которому стремятся ради его самого, и въ обладаніи которымъ и заключается истинное блаженство; между тѣмъ, у эпикурейцевъ это отношеніе становится обратнымъ: цѣль всякаго стремленія есть блаженство, и добродѣтель есть лишь средство къ достиженію этой цѣли. Вотъ почему предусмотрительность (φρόνησις) считается у нихъ главною добродѣтелью, которая въ то же время является источникомъ всѣхъ остальныхъ, между которыми умѣренность имѣетъ для нихъ высшую цѣну, какъ неизбѣжная для сохраненія тѣла и души въ безпечальномъ состояніи. Какъ ни родственны кажутся, такимъ образомъ, атараксія и апатія, но они все-таки далеко стоятъ другъ отъ друга: апатія, въ силу того, что въ ней молчатъ всѣ страсти, лишена какого бы то ни было положительнаго стремленія, тогда какъ при атараксіи, радость, какъ противоположность скорби, сама собою получаетъ положительное значеніе. Между тѣмъ какъ безпечальность дѣлаетъ насъ способными къ наслажденію радостями (или удовольствіями), удовольствіе, въ свою очередь, заставляетъ насъ забывать страданія. Такимъ образомъ, атараксія выступаетъ здѣсь всецѣло на служеніе эвдемоніи. (т.-е. жизни для наслажденія).

Благодаря этому выступленію безпечальности на первый планъ, эвдемонизмъ[1]) эпикурейцевъ является болѣе облагороженнымъ въ сравненіи съ грубой точкою зрѣнія предшествовавшихъ имъ киренаиковъ. Только то удовольствіе считается у нихъ дѣй-

[1]) Ученіе, ставящіе цѣлою жизни и морали насжажденіе или счастье.

ствительно благопріятнымъ для счастія средствомъ, которое не сопровождается страданіемъ или не слѣдуетъ за нимъ. Вслѣдствіе этого чувственное удовольствіе, которое всегда носитъ въ себѣ эту опасность, стоитъ у нихъ далеко ниже духовнаго, какъ свободнаго отъ страданія. Но ихъ матеріалистическое міровоззрѣніе, опирающееся на Демокрита, смотритъ на различіе между чувственнымъ и духовнымъ удовольствіемъ часто лишь какъ на различіе по степени, такъ какъ послѣднее, по ихъ мнѣнію, заключается преимущественно въ воспоминаніяхъ, остающихся отъ прошедшихъ чувственныхъ наслажденій. Впрочемъ, здѣсь оставалась возможность для широкаго поля воззрѣній, среди котораго дѣйствительно и вращались въ позднѣйшее время приверженцы эпикурейскаго ученія. Въ то время, какъ одни видѣли источникъ счастія преимущественно въ чувственномъ удовольствіи, другіе все достоинство мудреца (какъ это дѣлалъ и самъ Эпикуръ), находили въ заботѣ о дружбѣ и духовномъ наслажденіи, какое ведетъ за собой сношеніе съ единомышленниками, наконецъ, третьи такъ сильно оттѣняли чисто-отрицательный моментъ безпечальности, что картина эпикурейскаго мудреца, какую они рисовали, мало отличалась отъ стоическаго идеала.

4. Переходъ къ христіанской этикѣ.

Въ этихъ промежуточныхъ направленіяхъ подготовлялся тотъ экклектизмъ, который, выйдя изъ школъ академиковъ и перипатетиковъ, отчасти достигъ уже господства въ Греціи, а потомъ въ особенности въ Римѣ. Въ морали, которая большею частью была центромъ тяжести, эти экклектики примыкали то къ Эпикуру то къ стоицизму. Но между тѣмъ, какъ эти остатки Эллинской философіи тщетно старались вознаградить постепенную потерю религіозныхъ убѣжденій, философское умозрѣніе получило новый и могучій толчекъ отъ вліянія, которое сталъ оказыватъ востокъ на западъ. Вытекая большею частью изъ нравственно-религіозныхъ мотивовъ, это вліяніе сказывалось и на этическихъ воззрѣніяхъ. Посредствующимъ звеномъ для этого перехода философской этики въ теософскую послужили новоплатоническія направленія, которыя въ теченіи многихъ столѣтій имѣли свой средоточный пунктъ въ Александріи.

И эти отголоски античной философіи, служившіе предзнаменованіемъ наступавшей эпохи, развивали въ извѣстномъ смыслѣ экклектическую тенденцію. Именно, они связывали платоновскую и стоическую философію съ древними восточными религіозными

воззрѣніями. Эта примѣсь религіозныхъ представленій къ философскому умозрѣнію сообщаетъ настоящему періоду своеобразный отпечатокъ. Вслѣдствіе этого и этическая теорія распадается на двѣ составныхъ части: на низшую, презираемую, свѣтскую, относящуюся къ добродѣтелямъ земной жизни, и на религіозную, которая относилась къ высшей жизни, приближающую къ божеству. Указанныя направленія прежде всего примыкаютъ къ своимъ философскимъ предшественникамъ: вмѣстѣ съ Платономъ, они ставятъ нравственное въ непосредственную связь съ ученіемъ о предварительномъ существованіи и безсмертіи души; вмѣстѣ съ Аристотелемъ, они отдаютъ созерцательной жизни преимущество надъ практической, допуская, впрочемъ, права и за политической жизнью признаніемъ политическихъ добродѣтелей; наконецъ, вмѣстѣ со стоиками они отвергаютъ чувственное удовольствіе и требуютъ подавленія страстей. Однако, это подавленіе не составляетъ для нихъ цѣли само по себѣ, а только лишь какъ подготовленіе къ воспоминанію о высшемъ блаженствѣ. Это блажество состоитъ въ томъ непосредственномъ соприкосновѣніи съ божествомъ, которое достигается только въ состояніи экстаза, гдѣ прекращается сознательная мысль, и духъ погружается въ Верховное Существо, изъ котораго вышелъ.

Такимъ образомъ, указанныя заимствованія изъ античной философіи для этой мистики являются внѣшнимъ придаткомъ. Центръ ея тяжести заключается не въ нравственномъ сознаніи, а въ религіозномъ чувствѣ. Вслѣдствіе этого новоплатоническая этика снова поворачиваетъ на ту ступень, которая предшествовала образованію философской этики: нравственные постуллаты ея, какъ и наивнаго сознанія, превращаются непосредственно въ религіозныя воззрѣнія. Но при этомъ, конечно, содержаніе указанныхъ постуллатовъ становится совершенно инымъ. Жизнерадостная (Lebensfrische), но ограниченная національностью, этика грековъ уступаетъ мѣсто удаляющемуся отъ міра аскетическому настроенію, которое уже признаетъ нравственныя задачи общечеловѣческими. Такимъ образомъ, новоплатонизмъ принимаетъ на себя преимущественно миссію—поставить плоды греческаго умозрѣнія на служеніе тѣмъ системамъ морали, которыя должны съ этихъ поръ развиваться уже на почвѣ христіанскихъ религіозныхъ воззрѣній. Ибо начало христіанской этики возникло отчасти въ согласіи, отчасти въ противорѣчіи со взглядами новоплатониковъ.

Глава вторая.

Христіанская этика.

1. Общія основанія христіанской этики.

Центръ тяжести вліянія, которое было оказано христіанствомъ на позднѣйшую эпоху, находится въ томъ нравственномъ міросозерцаніи, которое служитъ основой христіанства. Это нравственное міросозерцаніе отличается отъ воззрѣній древности, главнымъ образомъ, въ трехъ пунктахъ: во взглядѣ на отношенія человѣка къ Богу, во взглядѣ на взаимныя отношенія людей другъ къ другу и, наконецъ, во взглядѣ на отношенія чувственныхъ качествъ къ нравственнымъ, и въ зависящихъ отъ этого представленіяхъ о происхожденіи и назначеніи человѣка.

Что касается отношенія человѣка къ божеству, въ древности (классической), какъ и во всякомъ первобытномъ религіозномъ міросозерцаніи, господствующимъ мотивомъ былъ страхъ; этому мотиву, руководившему существеннымъ образомъ и іудейскими представленіями о божествѣ, ученіе Христа противопоставило мотивъ любви, сравнивая отношенія между Богомъ и человѣкомъ съ отношеніями между отцомъ и дѣтьми. Съ своей стороны, эта мысль о Богѣ, какъ общемъ отцѣ, измѣнила бывшія въ то время ходячими представленія о человѣчности. Въ отношеніяхъ человѣка къ человѣку исчезли границы національностей и сословныя перегородки, и, наоборотъ, исключительно сталъ господствовать мотивъ общности вѣры, считавшійся тою формой, въ которой должна была проявляться общность отношеній къ Богу, какъ отцу (die gemeinsame Gotteskindschaft).

Идея объ отношеніяхъ къ Богу, какъ отцу, и объ общеніи вѣрующихъ, внѣшнимъ выраженіемъ которой была церковь, наполнила собою, наконецъ, представленія, развившіяся въ предѣлахъ христіанскаго міросозерцанія,—частью, правда, въ связи съ древневосточными религіозными идеями,—представленія относительно происхожденія и будущихъ судебъ человѣка. Если сыновнія отношенія къ Богу и общность вѣры могли быть понимаемы лишь въ духовномъ смыслѣ, то теперь тѣмъ болѣе выступила наружу противоположность между чувственною и духовною природой человѣка, приравненная къ нравственной противоположности между зломъ и добромъ—воззрѣніе, для котораго основаніе было положено еще языческою философіей во многихъ ея направленіяхъ. Зависимость духовной природы отъ чувственной теперь, въ связи

съ идеями Платона, представилась какъ иго, являющееся виною всего зла, приключающагося въ мірѣ. Но евангельская идея о сыновнихъ отношеніяхъ людей къ Богу не допускала, чтобы это иго существовало «искони», не допускала также и того, чтобы оно оставалось навсегда на будущія времена. Съ одной стороны древневосточное вѣрованіе въ рай и грѣхопаденіе было весьма пригодно для объясненія первобытнаго отпаденія отъ Божества (грѣхопаденія); съ другой стороны—общія представленія о Гадесѣ и Элизіумѣ доставили годный матеріалъ, послужившій для оживленія представленій объ обѣщанномъ и уповаемомъ спасеніи.

Посредствующимъ звеномъ между этимъ началомъ и концомъ явилась, конечно, основанная Христомъ религіозная община, церковь, которая все болѣе и болѣе выступала въ формѣ божественнаго, дарующаго благодать, учрежденія (Gnadenanstalt), по мѣрѣ того, какъ она становилась величайшею и прочнѣйшею силой, когда-либо господствовавшею надъ душами людей. Человѣчное содержаніе христіанскаго ученія въ нѣкоторыхъ сектахъ испытало отъ этого нѣкоторое обратное измѣненіе: такъ, вѣрующій христіанинъ нѣкоторыхъ сектъ могъ смотрѣть съ большимъ презрѣніемъ, чѣмъ грекъ смотритъ на варвара, на невѣрующаго язычника, лишеннаго не только въ здѣшней жизни божественнаго просвѣтлѣнія, но и долженствующаго въ будущей жизни испытать вѣчное проклятіе. Но такъ какъ изъ всѣхъ мотивовъ на человѣческое сердце вліяютъ могущественнѣе всего тѣ, которые возбуждаютъ въ немъ страхъ и надежду, то церковь постепенно стала центральнымъ пунктомъ христіанскихъ религіозныхъ представленій. Чѣмъ болѣе вѣра первыхъ христіанъ отступала отъ идеи о близкомъ второмъ пришествіи Христа, вслѣдствіе чего и отрѣшившійся отъ міра сего вѣрующій былъ вынужденъ устроить себѣ прочную дѣятельность въ земной жизни, тѣмъ большее вліяніе пріобрѣтало в и д и м о е религіозное государство; и это происходило не въ малой мѣрѣ такимъ образомъ, что въ томъ понятіи о б л а г о д а т и, въ которомъ въ началѣ, представленія о сыновнихъ отношеніяхъ къ Богу и любовь соединялись съ чувствомъ страха, послѣдній мотивъ получилъ перевѣсъ, по мѣрѣ того, какъ церковь фактически становилась свѣтскою властью, которая не только дѣлала человѣка причастнымъ божественно благодати, но также исправляла обязанность божественной кары на землѣ.

Развитіе этихъ представленій имѣло весьма опредѣленное вліяніе на выработку христіанской этики. Но свою ф и л о с о ф с к у ю

форму она пріобрѣла лишь подъ вліяніемъ направленій, болѣе всего родственныхъ христіанскому міросозерцанію во всей классической философіи — именно платонизма и частью стоицизма. Конечно, ассимиляція этихъ ученій религіей требовала многочисленныхъ преобразованій въ нихъ, которыя не остались безъ вліянія и на этику. Представленіямъ неоплатониковъ объ эманаціи, которые еще въ теченіи долгаго времени существовали въ христіанской сектѣ гностиковъ, церковь противопоставила, (подъ совокупнымъ вліяніемъ іудейскаго единобожія и ученія Христа о сыновнихъ отношеніяхъ къ Богу) идею личнаго внѣ - міроваго Бога. Если платонизмъ разсматривалъ матерію какъ причину несовершенствъ и зла, то это понятіе, какъ слишкомъ далекое отъ чувственнаго представленія, не было согласимо съ религіознымъ воззрѣніемъ. Поэтому логосъ (божественный разумъ, слово) въ христіанской философіи не является болѣе, какъ въ іудейской теософіи и въ неоплатонизмѣ, чисто духовнымъ принципомъ, но превращается здѣсь, связываясь одновременно съ іудейскимъ мессіанизмомъ и съ евангельскимъ ученіемъ о сыновнихъ отношеніяхъ къ Богу, въ идею о вочеловѣчившемся сынѣ Божіемъ. Но точно также простое духовное продолженіе существованія души послѣ смерти является болѣе недостаточнымъ для потребностей религіи: на мѣсто платоновской идеи о безсмертіи выступаетъ догматъ о воскрешеніи плоти, причемъ въ то же время устраняется ученіе о предсуществованіи (т.-е. другой жизни, предшествовавшей тѣлесному рожденію), какъ элементъ, вполнѣ безразличный для религіозныхъ надеждъ.

Но такъ какъ въ догматахъ о вочеловѣченіи, и воскресеніи чувственная матерія оказывается необходимою для существованія добра, какъ въ здѣшней, такъ и въ той жизни, то платоновскій выводъ зла изъ матеріи не могъ болѣе оставаться въ полной силѣ, даже помимо того, что онъ даетъ черезчуръ абстрактное для религіозной потребности рѣшеніе задачи. А между тѣмъ, именно эта-то задача и занимаетъ чувство христіанина, удаленное отъ міра сего и обращенное всѣми своими надеждами къ загробной жизни и ко второму пришествію Христа. Тутъ снова представляется рѣшеніе, взятое изъ религіозныхъ воззрѣній востока. Здѣсь уже неоднократно, и въ особенности въ ученіи парсовъ, противоположность добраго и злаго началъ находила свое религіозное воплощеніе. Въ средѣ самого христіанства возникаетъ секта манихеевъ, которая, смѣшивая гностически-христіанскія

представленія съ представленіями религіи Зороастра, противопоставляетъ Богу первичное злое начало и подобнымъ же образомъ допускаетъ въ человѣкѣ двѣ души—одну свѣтлую и добрую, чисто духовную, другую злую, связанную съ тѣломъ. Но это ученіе противорѣчитъ чистому монотеизму (единобожію), на которомъ построено христіанство. Православіе поэтому отвергаетъ первичность зла, но принимаетъ идею воплощенія злаго начала. Грѣхопаденіе Адама переносится съ земной области на небесную, и сатана превращается въ падшаго ангела. Онъ является полною противоположностью Христу, антихристомъ, который по ученію Иринея, даже воплотится въ человѣческій образъ и будетъ царствовать на землѣ, пока не прійдетъ Христосъ, который ввергнетъ антихриста и его приверженцевъ въ вѣчную муку и воздвигнетъ тысячелѣтнее царство, за которымъ послѣдуетъ царство Отца, вѣчное блаженство. Отъ этихъ представленій осталась по меньшей мѣрѣ, идея воплощенія зла въ сатанѣ, какъ падшемъ ангелѣ—идея, важная для этики въ томъ отношеніи, что здѣсь зло является не какъ нѣчто первобытное, но какъ пришедшее въ міръ лишь съ первымъ грѣхопаденіемъ. Не смотря на это особое воплощеніе злаго начала, платоновская идея объ оскверненіи духа матеріей сохранила свою силу. Въ чувственной природѣ человѣка, въ его чувственныхъ влеченіяхъ, въ его стремленіи къ чувственнымъ благамъ постоянно дѣйствуетъ злое начало—таково христіанское представленіе о злѣ. Умерщвленіе плоти считается поэтому важнымъ вспомогательнымъ средствомъ для достиженія небеснаго блаженства, хотя въ силу этого аскетическаго воззрѣнія мірская собственность, бракъ, общественная дѣятельность все же не считаются грѣховными, но съ другой стороны, воздержаніе, состоящее въ отреченіи отъ всѣхъ этихъ благъ, вмѣняется въ особую заслугу. Именно эти представленія, непримѣнимыя ко всей совокупности христіанскаго общества, содержатъ зародыши той, сомнительной для практической этики, двойственной морали, которая идетъ рука объ руку съ болѣе строгимъ отдѣленіемъ духовнаго сословія отъ мірянъ и завершается развитіемъ монашеской жизни.

По этимъ обстоятельствамъ, христіанская этика въ двоякомъ отношеніи пріобрѣтаетъ характеръ связанности (Gebundenheit). Она не является ни непосредственнымъ осуществленіемъ нравственно-религіознаго сознанія, ни ученіемъ, основаннымъ на свободномъ философскомъ изслѣдваніи, но религіозное сознаніе въ ней связано съ философскими мнѣніями, принятыми церковью, и обратно,—фило-

софскія ученія въ ней **связаны** съ содержаніемъ религіознаго преданія. Возникшій, такимъ образомъ, соединенный продуктъ религіознаго вѣрованія и философскаго убѣжденія и есть церковная **догма** (совокупность догматовъ), которая опредѣляетъ собою задачи и основныя воззрѣнія этики.

Разумѣется проведенныя здѣсь границы менѣе опредѣленны въ началѣ христіанской философіи, когда самое содержаніе догматовъ едва возникаетъ. Здѣсь поэтому громадное вліяніе на архитектуру церковнаго ученія оказываютъ индивидуальныя воззрѣнія на жизнь отдѣльныхъ философовъ церкви. Изъ всѣхъ ихъ особенно выдается по своему значенію и продолжительному вліянію св. Августинъ.

2. Система Августина.

Во всей литературѣ отцовъ церкви (такъ назыв. патристической), Августинъ не имѣетъ равнаго себѣ по философскимъ способностямъ. Живи онъ 800 годами раньше или 1,200 годами позже, онъ былъ бы, по всей вѣроятности, однимъ изъ величайшихъ философовъ всѣхъ временъ. Въ ученіи о познавательной способности онъ предъугадалъ основную идею «размышленій» Декарта; его этическія поясненія содержатъ анализъ **воли**, который, по исключеніи изъ него догматическихъ примѣсей, превосходитъ своею глубиной почти все, сдѣланное до тѣхъ поръ въ этомъ отношеніи.

Но именно на этотъ смѣлый и могучій умъ тѣмъ чувствительнѣе оказала свое воздѣйствіе сила религіознаго преданія и воззрѣнія на жизнь. Не будучи въ состояніи соединить противоположные элементы своего вѣрованія разсудочнымъ путемъ (begrifflich), онъ тѣмъ энергичнѣе бросается въ мистическую сторону. Вопреки ученію манихеевъ, къ которому онъ самъ былъ склоненъ первоначально, и которое пытается рѣшить вопросъ о злѣ признаніемъ дуализма, т.-е. добраго и злаго первобытнаго существа, Августинъ поддерживаетъ ученіе объ исключительной первобытности добраго начала. Зло является въ міръ лишь вслѣдствіе грѣхопаденія, по причинѣ высокомѣрія ангеловъ и людей, отпадшихъ отъ Бога; оно само по себѣ не есть субстанція (въ этомъ утвержденіи слышится откликъ платоновскаго ученія, что понятно въ мыслителѣ, прошедшемъ школу классической науки); зло есть лишь свойство, недостатокъ, присущій добру, который, будучи уничтоженъ покаяніемъ, именно этимъ путемъ дѣлаетъ очевидной божественную справедливость. Богъ допустилъ зло

съ цѣлью, чтобы добро еще болѣе выигрывало отъ этого. Выставленный здѣсь принципъ: contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur (буквально: прелесть вѣка слагается изъ столкновенія противоположностей), составляетъ идею, оказывающую вліяніе даже до нашего времени. Подобнымъ же образомъ Августинъ защищаетъ противъ Пелагія и его сторонниковъ ученіе о предопредѣленіи воли. Пелагіане ошибались (по мнѣнію Августина), утверждая что добро достигается свободною волей человѣка; лишь въ силу божественнаго милосердія, направляющаго также и волю, мы можемъ достигать добраго, послѣ того, какъ вслѣдствіе грѣхопаденія зло пришло на землю. Это ученіе Августина о предопредѣленіи находится не только подъ вліяніемъ мрачнаго міросозерцанія, свойственнаго той эпохѣ, и не только въ зависимости отъ пессимистическаго взгляда на испорченность человѣческой природы, но оно отличается также и вполнѣ религіознымъ характеромъ. Оно внушаетъ убѣжденіе, что судьба человѣка находится въ рукѣ Божіей. Индетерминизмъ, наоборотъ, противорѣчитъ глубокому религіозному чувству. Тѣмъ не менѣе, именно эта сторона ученія Августина находится въ нѣкоторой связи съ позже возникшимъ стремленіемъ придать христіанской этикѣ свѣтскій характеръ. Если воля человѣка не властна заслужить себѣ небесное блаженство, то вслѣдствіе этого и истинная нравственность рискуетъ потерять свою цѣнность. Что такое единичное доброе или злое дѣло, какъ не одна капля, прибавленная или отнятая отъ цѣлаго грѣховнаго моря, въ которомъ погружено человѣчество, вслѣдствіе отпаденія отъ Бога и по причинѣ постоянно дѣйствующаго первороднаго грѣха? Инертная покорность судьбѣ, къ которой побуждаетъ это міросозерцаніе, слишкомъ противна нравственной природѣ человѣка, приспособленной къ дѣятельности, для того, чтобы она могла существовать въ теченіи долгаго времени. Такимъ образомъ, чѣмъ болѣе дѣятельная нравственность теряетъ свою сравнительную цѣнность, тѣмъ болѣе переносится центръ тяжести неискоренимаго стремленія, достигнуть блаженства все же посредствомъ своихъ собственныхъ поступковъ,—въ другую сферу, а именно во внѣшнюю обрядовую дѣятельность

3. Схоластическая этика.

Подобное придаваніе мірскаго характера (die Verweltlichung) религіозной жизни неминуемо должно было оказать сильное вліяніе и на научное построеніе этики. Дѣйствительно, еще въ пер-

вое цвѣтущее время схоластики, одерживаетъ верхъ одно направленіе, которое разсматриваетъ вину и наказаніе, любовь и благодать, въ сущности, какъ внѣшніе факты, при которыхъ нравственное настроеніе играетъ лишь малую роль. Догматъ о Спасеніи міра, это ядро христіанскаго ученія о возмездіи, мало по малу приводится (какъ видно болѣе всего изъ умозрѣній величайшаго діалектика той эпохи, Анзельма Кентерберійскаго) къ роду jus talionis (принципъ: око за око, зубъ за зубъ), къ простому взвѣшиванію вины и искупленія. Человѣкъ согрѣшилъ, и вина его должна быть искуплена. Но самъ человѣкъ, съ его ограниченными способностями, не въ состояніи искупить безконечно великую вину; поэтому, Богъ послалъ своего единороднаго Сына, дабы тотъ взялъ на себя вину міра. Теперь впервые безконечно великая вина уравновѣшивается дѣяніемъ, имѣющимъ безконечно великую цѣнность.

Но съ самаго начала возникло противодѣйствіе этому не этическому направленію церковной этики [1]). Въ общемъ подобныя стремленія примыкаютъ къ разнороднымъ ученіямъ патристической эпохи. Особенно соприкасаются они съ попыткой Пелагія и его приверженцевъ дать свободной волѣ и заключающемуся въ ней нравственному самоопредѣленію этическую цѣнность. Въ этомъ смыслѣ еще въ XII вѣкѣ Абеляръ выставляетъ на видъ, оспаривая Бернарда Клервосскаго и другихъ своихъ современниковъ, нравственное значеніе помысла и совѣсти. Видя различіе между добромъ и зломъ не во внѣшней обстановкѣ дѣянія, но преимущественно во внутреннихъ мотивахъ, лежащихъ въ его основѣ, Абеляръ ставитъ и въ религіозномъ отношеніи мистическую идею о спасеніи міра позади нравственнаго идеала Христа.

Но чтобы дать возможность побѣды этимъ попыткамъ перенесенія этическаго начала извнѣ во внутрь (Verinnerlichung der Ethik), въ борьбѣ съ церковною властью, отстаивающею принципъ повиновенія,—для этого требовался умственный переворотъ, который могъ совершиться лишь подъ вліяніемъ могущественныхъ историческихъ условій. Подобная перемѣна воззрѣній постепенно подготовлялась, главнымъ образомъ, какъ слѣдствіе крестовыхъ походовъ, этихъ колоссальныхъ передвиженій народовъ, совершившихся въ средніе вѣка. Къ этимъ предпріятіямъ,

---

[1]) Православіе осуждаетъ это направленіе, опираясь на извѣстныя слова ап. Іакова: «вѣра безъ дѣлъ мертва есть». Ред.

возникшимъ первоначально изъ религіозныхъ мотивовъ, постепенно примѣшивались все въ большей мѣрѣ свѣтскіе интересы; поэтому они вообще образовали собою поворотный пунктъ въ исторіи западной культуры. Хотя это были самыя сильныя проявленія религіознаго сознанія, въ которомъ господство церкви надъ душами людей торжествовало свою величайшую побѣду, но все же именно крестовые походы прямо и косвенно привели къ постепенному перевороту воззрѣній, который долженъ былъ потрясти самодержаніе западной церкви. На рыцарственныхъ борцовъ за обладаніе гробомъ Господнимъ идеальная цѣль, которую они преслѣдовали, бросила лучъ свѣта, открывшій имъ глаза. Такимъ образомъ, изъ этихъ битвъ возникъ тотъ цвѣтъ рыцарства, который вмѣстѣ съ увеличеніемъ блеска придворной жизни создалъ единовременно и начала свѣтской науки и искусства. Придворная поэзія той эпохи вскорѣ вступила въ тѣмъ болѣе плодотворное соперничество съ научною образованностью духовенства, что эта поэзія впервые со времени паденія античной культуры стала снова черпать изъ источниковъ національной жизни и народнаго языка. Сверхъ того, кругозоръ расширялся ознакомленіемъ съ отдаленными странами и народами. Магометанское умственное развитіе, во многихъ отношеніяхъ превосходившее тогдашнюю образованность Запада, не смотря на различіе въ религіи, стало обнаруживать свое вліяніе. Сокровища александрійской науки перешли еще съ VIII вѣка къ арабамъ. Математика и астрономія, медицина и философія достигли здѣсь разцвѣта, и въ области философіи особенно культивировалась система Аристотеля. Эти останки античнаго просвѣщенія стали извѣстными и на Западѣ съ начала XIII столѣтія, и здѣсь, въ видѣ противоположности односторонне-теологическому направленію предъидущихъ столѣтій, возникла болѣе разносторонняя научная работа, снова обратившаяся къ свѣтскимъ интересамъ. Такимъ образомъ, эта эпоха во многихъ отношеніяхъ является предшественницей эпохи возрожденія, слѣдующей двумя вѣками позже. Въ обоихъ случаяхъ ознакомленіе съ древностью даетъ наукѣ новыя воззрѣнія.

Этотъ свѣтскій характеръ духовныхъ интересовъ, нашедшій свое выраженіе въ господствѣ системы Аристотеля, особенно сильно проявился также въ этикѣ. Вѣдь, именно здѣсь-то Аристотель сдѣлалъ смѣлый шагъ, выдѣливъ всѣ этическіе мотивы изъ ихъ религіозныхъ комбинацій, съ цѣлью ограничить ихъ условіями дѣйствительной жизни. Для христіанской теологіи, главный ин-

тересъ которой былъ направленъ къ этикѣ, усвоить непосредственно эту точку зрѣнія было совершенно невозможно.

Здѣсь, стало быть, языческаго философа (совсѣмъ иначе, чѣмъ въ философіи природы, гдѣ можно было не колеблясь довѣриться его руководству) требовалось примирить съ церковными воззрѣніями. Слѣдствіемъ была, разумѣется, эклектическая, полу-религіозная, полу-реалистическая этика, въ которой, по причинѣ этого смѣшаннаго происхожденія, не могло обойтись безъ противорѣчій, но которая, тѣмъ не менѣе, имѣетъ значеніе ибо оказывала вліяніе какъ на свою, такъ и на грядущія эпохи, и этимъ значеніемъ нельзя пренебречь. Главнымъ представителемъ этой эклектической этики былъ величайшій изъ богослововъ XIII вѣка, Ѳома Аквинатъ. Въ подраздѣленіи добродѣтелей на этическія и діаноэтическія, въ восхваленіи созерцательной жизни онъ вполнѣ слѣдуетъ Аристотелю. Всѣ этическія добродѣтели онъ считаетъ естественными и сводитъ ихъ къ четыремъ платоновскимъ основнымъ добродѣтелямъ: мудрости, храбрости, благоразумію и справедливости. Но выше ихъ ставитъ онъ три сверхъестественныя или богословскія добродѣтели: вѣру, любовь и надежду. Первыя онъ считаетъ пріобрѣтенными, вторыя непосредственно сообщенными Богомъ душѣ. Сообразно съ этимъ различіемъ происхожденія, первыя ведутъ къ естественному, вторыя къ сверхъ-естественному блаженству. Ѳома Аквинатъ пытается установить родъ связи между тѣми и другими, признавая, что вслѣдствіе грѣхопаденія мы, для достиженія естественныхъ добродѣтелей, нуждаемся въ содѣйствіи Бога. Такимъ образомъ, Богъ является непосредственно источникомъ теологическихъ добродѣтелей, посредственно—также и земныхъ.

Этому двойственному пониманію идеи добродѣтели соотвѣтствуетъ теорія воли Ѳомы Аквината. Воля свободна, такъ какъ она не подчиняется никакой необходимости въ смыслѣ внѣшняго принужденія; но она опредѣляется нашимъ разумнымъ усмотрѣніемъ, которое выбираетъ между различными благами то, которое ей кажется наилучшимъ, и для того, чтобы при этомъ выборѣ напасть на истинно-благое, мы нуждаемся въ помощи Божіей. Итакъ, Ѳома умѣренный детерминистъ, и въ его детерминизмѣ остается даже слѣдъ ученія Августина о предопредѣленіи. Но въ то время, какъ божественное милосердіе, которое у Августина составляетъ все, и противъ котораго человѣческое хотѣніе есть ничто, у Ѳомы оно становится простымъ содѣйствіемъ воли. Эта перемѣна соотвѣтствуетъ могущественной перемѣнѣ воззрѣ-

ній. Человѣческой волѣ возвращается ея могущество и наряду съ вѣчнымъ блаженствомъ придается своя цѣнность и земному счастію.

4. Переходъ къ новой философской этикѣ.

Чтобы вполнѣ порвать связь, соединяющую у Θомы и его послѣдователей человѣческую и божественную волю, очевидно, уже не требовалось особенно крупнаго шага. Шагъ былъ сдѣланъ номиналистами—противниками этого великаго учителя церкви. Если уже Θома предоставилъ индивидуальной волѣ великое этическое значеніе, то у номиналистовъ она является единственнымъ опредѣляющимъ началомъ, которое со своей стороны ничѣмъ не опредѣлено. Воля абсолютно свободна: разумное усмотрѣніе не опредѣляетъ ее, такъ какъ человѣкъ можетъ дѣйствовать вполнѣ неразумно; также и божественная воля не опредѣляетъ человѣческой, такъ какъ человѣкъ можетъ направлять свою волю, какъ къ добру, такъ и къ злу. Такимъ образомъ, получилась система, діаметрально противоположная воззрѣніямъ Августина. Не милосердіе, а собственная заслуга производитъ блаженство. И заслуга состоитъ не въ религіозномъ погруженіи души, но во внѣшнемъ послушаніи религіозно-нравственной заповѣди. Такъ какъ въ этихъ ученіяхъ христіанская этика, по отношенію къ пониманію нравственной жизни, достигаетъ крайняго предѣла свѣтскости (der Verweltlichung), то она тѣмъ болѣе пытается возвратить себѣ утраченную связь съ религіей, во внѣшней сторонѣ религіознаго послушанія. Особенный успѣхъ имѣли эти воззрѣнія когда уже Дунсъ-Скотъ, а затѣмъ еще рѣшительнѣе его преемникъ, Вильямъ Оккэмъ, перенесли индетерминизмъ съ человѣческой воли на волю Божества. Богъ требуетъ послушанія нравственной заповѣди не потому, что она хороша, но потому, что это Е г о заповѣдь, и самая заповѣдь хороша не по своей сущности, а потому, что она есть выраженіе Божественной воли. Богъ могъ бы пожелать и противоположное, но и тогда его хотѣніе было бы справедливымъ и благимъ.

Такимъ образомъ, христіанская этика переходитъ въ с к е п т и ч е с к у ю, которая, тѣмъ не менѣе, держится за вѣру въ откровенія, и даже пытается дать ей новую опору тѣмъ, что признаетъ содержаніе этой вѣры непостижимымъ. Но причисленіе также и нравственныхъ нормъ къ религіи откровенія производитъ то, что самая этическая цѣнность религіозныхъ убѣжденій испытываетъ колебанія. Если нравственный законъ покоится на про-

извольной и по существу случайной Божественной прихоти, то это дѣлаетъ вполнѣ сомнительнымъ постоянство содержанія Божественной воли. Индетерминизмъ, примѣненный къ Божественной волѣ, превращается въ индифферентизмъ, такъ какъ, хотя человѣческая воля и соразмѣряется съ Божественною нравственною заповѣдью, но Божественная воля не соразмѣряется ни съ чѣмъ, какъ только сама съ собою. И такъ, какъ только опора, оставшаяся для нравственныхъ нормъ въ религіозномъ сознаніи была поколеблена, — а для этого дѣятельнѣйшимъ мотивомъ была внѣшняя форма, въ которую вылилась религіозная жизнь, — указанный нами индифферентизмъ слишкомъ легко могъ быть перенесенъ съ Божественной воли на человѣческую, и, такимъ образомъ, эгоизмъ былъ возведенъ на степень нравственной нормы.

Въ то время, какъ реформаторы возстали противъ церковныхъ злоупотребленій, противъ заблужденій традиціи, искажавшей ученія вѣры, и противъ разсудочнаго направленія схоластической философіи, они пытались также снова скрѣпить тѣснѣе связь между нравственностью и религіей. Въ противоположность ставшей свѣтскою этикѣ школы Ѳомы Аквинскаго, и вопреки индетерминизму и индифферентизму номиналистовъ, они возобновили воззрѣнія Августина. Но съ этимъ уже соединяется болѣе высокая оцѣнка дѣятельной нравственности и практической свободы воли. Своею борьбой съ религіознымъ принужденіемъ (католической) церкви, реформація привела, наконецъ, къ свободѣ научнаго изслѣдованія, которая путемъ возрожденія древности и разцвѣта естественныхъ наукъ вскорѣ привела къ полному перевороту научныхъ воззрѣній. Реформація не дала своей самородной и самостоятельной этики; не болѣе сдѣлалъ въ этомъ смыслѣ и гуманизмъ [1]). Въ обоихъ случаяхъ тенденція сводится къ возстановленію древнихъ воззрѣній, тамъ въ области вѣры, здѣсь —на поприщѣ науки и искусства. Но являясь главною силой, которой философское мышленіе обязано своимъ освобожденіемъ отъ церковнаго авторитета, реформація косвеннымъ образомъ принимаетъ главное участіе въ основаніи новѣйшей философской этики. Гуманизмъ играетъ для этой послѣдней ту роль, что онъ помогъ болѣе глубокому познанію этическихъ системъ грековъ. Въ развитіи новѣйшей этики является, наконецъ, важ-

---

[1]) Здѣсь авторъ имѣетъ въ виду, вѣроятно, школу, образовавшуюся въ концѣ среднихъ вѣковъ, видѣвшую высочайшую цѣль образованія въ изученіи древнихъ классиковъ. Ред.

нымъ факторомъ одновременное развитіе естествознанія. Оно побуждаетъ къ тому, что и въ области нравственныхъ фактовъ примѣняется точка зрѣнія эмпирическаго изслѣдованія, и эта послѣдняя выводится изъ естественныхъ условій человѣческой жизни. Ближайшее къ этой эпохѣ развитіе этики носитъ поэтому явный характеръ реакціи противъ односторонней религіозной этики церкви. Этому эмпирическому направленію, культивированному преимущественно въ Англіи, вскорѣ противопоставляется метафизическое, которое частью стремится снова возстановить точку зрѣнія религіозной этики и примирить ее съ свѣтскою этикой, частью же, хотя инымъ образомъ, нежели эмпиризмъ, стремится къ приданію свѣтскаго характера задачамъ морали, подстанавливая философскія понятія на мѣсто религіозныхъ представленій.

Глава третья.

Новѣйшая этика.

1. Развитіе эмпирической моральной философіи.

a. Бэконъ и Гоббсъ.

Подготовленіе къ этой свѣтскости этики, которая обнаружилась прежде всего въ отысканіи эмпирическихъ условій нравственной жизни, совершилось уже частью въ схоластикѣ, частью въ извѣстныхъ направленіяхъ протестантизма. Въ первомъ случаѣ мѣсто для свѣтскаго элемента, которое легко могло быть и увеличено, было предоставлено подраздѣленіемъ добродѣтелей на естественныя и теологическія въ ученіи Ѳомы Аквинскаго. Съ другой стороны, въ распряхъ протестанскихъ сектъ возобновилась борьба первыхъ временъ христіанства изъ за цѣнности или ничтожества дѣятельности человѣческой воли [1]). Въ борьбѣ съ мистическимъ ученіемъ объ искупленіи, заимствованнымъ Лютеромъ и Кальвиномъ у Августина, пытались арминіане и латитудинаріи—совершенно въ духѣ прежнихъ пелагіанцевъ—придать высшую цѣнность свободѣ воли и собственной нравственной заслугѣ человѣка. Но съ этимъ болѣе свободнымъ взглядомъ соединилась и большая терпимость по отношенію къ иновѣрцамъ. За религіознымъ элементомъ признана его цѣнность, но его начали разсматривать болѣе какъ окончаніе и дополненіе къ естественной

[1]) См. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation. I, 142 208.

нравственности, чѣмъ какъ ея необходимое условіе, и съ этимъ само собой соединился взглядъ, что человѣкъ, если онъ только слѣдуетъ нравственнымъ заповѣдямъ, можетъ достичь блаженства, какой бы онъ ни былъ вѣры. Этимъ дана почва, на которой могло развиться эмпирическое направленіе моральной философіи, водворившееся прежде всего въ Англіи.

Руководящую роль играла здѣсь, какъ и въ другихъ областяхъ, философія Бэкона. Бэконъ всюду осторожно избѣгаетъ столкновенія съ теологіей, уступая религіи область нездѣшней жизни, но зато предоставляя философіи область земной жизни; поэтому, онъ также выдѣляетъ вопросъ о высшемъ благѣ, (какъ такой, который всецѣло предоставляется религіи) изъ философскаго ученія о нравственности, и это послѣднее имѣетъ дѣло исключительно съ практическою нравственностью на землѣ и съ ограниченными относительными благами, которыя могутъ быть достигнуты съ ея помощью. По Бэкону, эта практическая нравственность вполнѣ независима отъ религіозныхъ убѣжденій: даже атеистъ можетъ обладать ею. Конечно, совершенство человѣка достигается лишь тогда, когда религіозное настроеніе присоединяется къ нравственному и воздѣйствуетъ на послѣднее облагороживающимъ образомъ. Но и суевѣрныя религіозныя заблужденія не въ меньшей мѣрѣ гибельны для нравственности. Такимъ образомъ, Бэконъ совершаетъ тотъ же шагъ, который былъ сдѣланъ въ древней философіи Аристотелемъ, философомъ, который наиболѣе ненавистенъ Бэкону. Но Бэконъ занимается не столько (подобно своему великому предшественнику) опредѣленіемъ понятія о благѣ и основанной на немъ классификаціи добродѣтелей, сколько отысканіемъ источниковъ и мотивовъ нравственности и, прежде всего, изслѣдованіемъ ея примѣненій. По его мнѣнію, главнымъ недостаткомъ предшествующей философіи было и здѣсь то, что она пренебрегла пройти путь отысканія полезныхъ примѣненій. Источникомъ нравственности Бэконъ считаетъ присущій каждому человѣку «естественный свѣтъ» (Lux naturalis), естественный нравственный законъ, о происхожденіи котораго Бэконъ не даетъ, впрочемъ, никакихъ дальнѣйшихъ указаній, такъ что остается неяснымъ, подразумѣваетъ-ли онъ подъ этимъ прирожденную способность, или же усмотрѣніе, возникшее лишь путемъ опыта. Въ этомъ отношеніи у Бэкона оба противоположныя направленія, которыя впослѣдствіи должны были развиться въ англійской этикѣ, остаются еще нераздѣленными. Зато у него сужденіе о различныхъ формахъ нравственно-

хорошаго является вполнѣ дѣломъ опыта, такъ что онъ пытается отыскать признаки, служащіе критеріемъ, изъ реальныхъ отношеній человѣческой жизни. Но здѣсь у него оказывается, что доброе при всѣхъ обстоятельствахъ совпадаетъ съ полезнымъ. Полезное, въ свою очередь, имѣетъ двоякую цѣль. Благо личности и общее благо. Благо личности состоитъ въ удовлетворенія индивидуальныхъ естественныхъ стремленій самосохраненія, самоусовершенствованія и размноженія. Общее благо покоится на удовлетвореніи тѣхъ потребностей, которыя опредѣляются отношеніями въ средѣ человѣчества, и посредствомъ которыхъ на каждую личность возлагаются извѣстныя обязанности, по отношенію къ человѣчеству вообще, и къ отдѣльнымъ общественнымъ сферамъ, въ которыхъ онъ вращается. Что касается вопроса, слѣдуетъ ли предпочитать единичное благо или общее благо, Бэконъ полагаетъ, что отвѣтъ на это стоитъ внѣ сомнѣнія, такъ какъ природа сама указываетъ истинный путь, стремясь всюду, частью на счетъ отдѣльныхъ особей, достичь сохраненія рода и цѣлаго. Истинная добродѣтель состоитъ, поэтому, по его мнѣнію, въ общеполезной дѣятельности, и онъ дѣлаетъ, очевидно, не вполнѣ справедливый упрекъ древности, которая, по его мнѣнію, имѣла въ виду лишь индивидуальное благо. Это превратное мнѣніе, говоритъ Бэконъ, могло быть достигнуто лишь предпочтеніемъ созерцательной жизни—всякой иной, тогда какъ, наоборотъ, единственно цѣнною слѣдуетъ считать дѣятельную жизнь. Наилучшимъ практическимъ вспомогательнымъ средствомъ для дѣятельнаго и общеполезнаго существованія, какова въ особенности жизнь государственнаго мужа, онъ считаетъ воспитаніе характера и тщательное изученіе аффектовъ [1]). Въ этихъ соображеніяхъ Бэкона, выраженныхъ у него скорѣе намеками, чѣмъ въ видѣ подробнаго изложенія, особенно выступаютъ три пункта: во-первыхъ, полное отдѣленіе морали отъ религіи или секуляризація (приданіе свѣтскаго характера) этики; во-вторыхъ, столь же полное отдѣленіе ея отъ всѣхъ метафизическихъ предположеній и явившееся взамѣнъ этого стремленіе найти психологическіе мотивы нравственности, причемъ, однако, относительно природы этихъ мотивовъ господствуетъ еще нѣкоторая неопредѣленность, и въ особенности остается неизвѣстнымъ, прирождены ли они, или пріобрѣтены. Къ этому, наконецъ, въ

---

[1]) De dignitate et augmentis scientiarum VII. Sermones fideles, особенно 16, 17, 56—59.

третьихъ, присоединяется перенесеніе конечныхъ цѣлей нравственности въ область общей пользы, стало быть, приравненіе нравственнаго къ общеполезному.

Въ трехъ, здѣсь обозначенныхъ направленіяхъ, дѣло Бэкона было продолжаемо Гоббсомъ. Въ абсолютистическихъ [1]) воззрѣніяхъ этого философа весьма даютъ себя знать духъ времени и политическая партійность; но по отношенію къ общимъ основамъ своего мышленія онъ стоитъ на одной почвѣ съ позднѣйшими свободомыслящими представителями Бэконовскаго направленія. Но онъ превосходитъ ихъ всѣхъ проницательной остротою ума. Въ высшей степени логическая тенденція является вмѣстѣ съ тѣмъ, главнѣйшею причиной односторонности его воззрѣній. Жизни чувства для него не существуетъ. Онъ желалъ бы свести все къ ясности логически-математическихъ выводовъ. Это стремленіе дѣлаетъ его самымъ рѣшительнымъ представителемъ Бэконоваго ученія о полезности, но зато съ нимъ не совмѣстимо то раздѣленіе областей религіи и нравственности, котораго придерживался Бэконъ. Естественный законъ нравственности состоитъ для Гоббса въ правильномъ обсужденіи полезныхъ или вредныхъ послѣдствій поступка. Нарушеніе этого закона есть, поэтому, просто ошибка разсудка, она можетъ произойти лишь отъ ложнаго умозаключенія, такъ какъ никто намѣренно не станетъ дѣйствовать противъ собственной пользы. Не возможно, чтобы божественный законъ, изложенный въ нравственныхъ ученіяхъ священнаго писанія, имѣлъ иное содержаніе, нежели естественный нравственный законъ. Поэтому, какъ въ послѣднемъ находится подтвержденіе истинъ христіанства, такъ, обратно, первый получаетъ санкцію отъ послѣдняго. Далѣе, гражданскій законъ такъ же мало можетъ противорѣчить естественному нравственному закону, какъ и законъ религіи, потому что онъ лишь утверждаетъ то, что для каждаго въ отдѣльности полезно при сожительствѣ съ другими. Эти три закона,—естественный, получаемый каждымъ отъ своего собственнаго разума, религіозный, содержащійся въ божественныхъ заповѣдяхъ, и гражданскій, данный властью, преслѣдуютъ, такимъ образомъ, одну и ту же цѣль, выгоды и пользу человѣка. Для Гоббса нѣтъ никакого сомнѣнія въ возможности примирить кажущіяся противорѣчія

---

[1]) Абсолютизмъ—неограниченная государственная власть. Ред.

между этими тремя законами: противорѣчія могутъ зависѣть лишь отъ заблужденія. Здѣсь невозможно предоставить рѣшеніе вопроса индивидуальному сужденію, такъ какъ этимъ былъ бы нарушенъ общественный порядокъ, это необходимое условіе каждаго полезнаго стремленія; также и религіозная заповѣдь не можетъ имѣть рѣшающаго значенія, такъ какъ и она, въ свою очередь, подлежитъ индивидуальному пониманію и истолкованію. Лишь гражданскій законъ можетъ, поэтому, быть рѣшающею дѣло инстанціей. Онъ долженъ не только сглаживать столкновеніе индивидуальныхъ интересовъ, но и самъ по себѣ онъ можетъ окончательно устанавливать истинное содержаніе религіозныхъ заповѣдей, какъ оно должно быть понимаемо всѣми. Поэтому, Гоббесъ признаетъ суевѣріемъ всякую религію, не получившую санкціи отъ государства. Навѣрное была бы оказана несправедливость проницательности философа, если бы мы предположили, что онъ не замѣтилъ, что въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ гражданскій законодатель можетъ быть не правъ, а противорѣчащія ему индивидуальныя совѣсти—правы. Этотъ случай, естественно, для Гоббесса такъ же логически возможенъ, какъ и для насъ. Но онъ считаетъ недопустимымъ, чтобы это осуществилось когда-либо практически, и, очевидно, его побуждаютъ къ этому двѣ причины: во-первыхъ, гражданскій законъ имѣетъ въ виду благо всѣхъ отдѣльныхъ лицъ, тогда какъ личность имѣетъ ближайшимъ образомъ въ виду лишь свое собственное благо; поэтому личности болѣе свойственно заблуждаться. Во-вторыхъ, отдѣльная личность совсѣмъ не въ состояніи защитить свой собственный интересъ, пока у нея нѣтъ необходимой для этого общественной безопасности. Если господство гражданскаго закона является условіемъ для полезной дѣятельности также и отдѣльной личности, то отсюда слѣдуетъ, что въ немъ заключается формальная справедливость даже и въ томъ случаѣ, когда оно должно причинять матеріальную несправедливость.

Основная идея здѣсь та же, что у Бэкона: польза опредѣляетъ всюду дѣйствія людей. Но въ то время, какъ Бэконъ все еще подраздѣлялъ благо личности и общее благо и сводилъ стремленія къ обоимъ на различныя побужденія—у Гоббса себялюбіе (эгоизмъ) является мотивомъ всѣхъ человѣческихъ поступковъ. Личность лишь настолько стремится къ достиженію общаго блага, насколько она служитъ этимъ своему собственному благу. Это эгоистическое воззрѣніе на человѣческую природу приводитъ къ взгляду на «естественное» состояніе, какъ на борьбу всѣхъ

противъ всѣхъ (человѣкъ человѣку—волкъ). Для подтвержденія этого взгляда Гоббсъ указываетъ, что и въ культурномъ обществѣ всѣ человѣческіе поступки находятся подъ вліяніемъ чувства недовѣрія, и что каждый примыкаетъ къ тѣмъ и любитъ тѣхъ, отъ кого ожидаетъ защиты и поддержки своихъ интересовъ. Это эгоистическое стремленіе есть, поэтому, единственное основаніе государственнаго порядка. Онъ покоится на взглядѣ, что благо каждаго достигается наилучшимъ образомъ, когда воля многихъ подчиняется одной волѣ. По этой причинѣ самодержавіе есть наиболѣе цѣлесообразная государственная форма [1]).

Такимъ образомъ, мы видимъ здѣсь дальнѣйшее развитіе идей Бэкона съ трехъ уже имъ намѣченныхъ точекъ зрѣнія. Отдѣленіе морали отъ религіи завершается такимъ образомъ, что является раздѣленіе трехъ областей закона съ моральнымъ содержаніемъ: естественнаго закона нравственности, основаннаго на индивидуальномъ усмотрѣніи, гражданскаго закона, покоящагося на признаніи и волѣ власти, и религіознаго закона, имѣющаго источникомъ откровеніе. Но эти три закона, въ свою очередь, разсматриваются всѣ вмѣстѣ, какъ различныя проявленія одного и того же нравственнаго закона, и въ сомнительныхъ случаяхъ гражданскій законъ ставится выше двухъ остальныхъ. Далѣе здѣсь ближе опредѣляются мотивы нравственности: они сводятся къ логическомъ размышленію о полезномъ и вредномъ, Нравственное и логически правильное дѣяніе считаются тожественными. Здѣсь—вполнѣ въ духѣ Бэкона—выводъ естественнаго нравственнаго закона имѣетъ исключительно психологическій и логическій характеръ; но, сверхъ того, для объясненія совпаденія религіознаго закона съ гражданскимъ, къ нему присоединяются своеобразныя метафизическія предположенія; для религіознаго закона принимается допущеніе, что онъ содержитъ въ видѣ откровенія то же самое, къ чему само собой приводится разумное умозаключеніе; для гражданскаго закона допускается, что естественный эгоизмъ вызвалъ первобытное состояніе борьбы, которое путемъ разумнаго мышленія было устранено посредствомъ признанія верховной воли. Конечною цѣлью нравственности, въ концѣ концовъ признается индивидуальная польза, общее же благо лишь настолько, насколько оно включаетъ въ себѣ благо всѣхъ отдѣльныхъ лицъ. Такимъ образомъ, понятіе

---

[1]) De corpore politico 1. De cive 1, cap. 2—4. III cap. 15. Leviathan 1 Human nature, chapt. 7—13.

объ общемъ благѣ, остававшееся у Бэкона неопредѣленнымъ, опредѣляется точнѣе, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, устраняется его противорѣчіе съ благомъ личности. Но это произошло лишь на счетъ перваго изъ этихъ понятій, совершенно утратившаго свою самостоятельность, такъ какъ у Гоббса общее благо есть лишь сумма индивидуальныхъ благъ. Всѣ эти воззрѣнія, наконецъ, основаны на предположеніи, что человѣкъ есть единственно логически разсчитывающее существо, и что его преимущество и недостатки, поэтому, являются преимуществами и недостатками единственно его разсудка. Даже эгоизмъ, этотъ первобытный мотивъ всѣхъ нравственныхъ поступковъ у Гоббса является менѣе въ формѣ аффекта, чѣмъ въ формѣ размышленія, или же, по крайней мѣрѣ, мотивъ аффекта въ немъ скорѣе безмолвно подразумѣвается, чѣмъ заявляется открыто.

б. Джонъ Локкъ и интеллектуализмъ.

Легко понять, что взглядъ, устранившій такимъ радикальнымъ способомъ всѣ воззрѣнія, до тѣхъ поръ культивированныя религіозной этикой, взглядъ, не побоявшійся открыто поставить эгоизмъ конечною и вполнѣ оправдываемою пружиной всѣхъ нравственныхъ поступковъ,—такой взглядъ долженъ былъ вызвать опроверженія. Но весьма характеристично для господствующаго стремленія духа времени, что полемика, возникшая противъ Гоббса со стороны теологической, стоитъ отчасти, на тѣхъ же самыхъ предположеніяхъ, какъ и философія самаго Гоббса, особенно въ предположеніи, что нравственность всегда опирается на предусмотрительности recta ratio. Это предположеніе господствуетъ въ этикѣ кембриджскаго теолога Кудворта и въ главномъ сочиненіи его названо «Интеллектулизмомъ».

Кудвортъ, такъ же, какъ и Гоббсъ, разсматриваетъ человѣка, какъ существо чисто разумное: чувство и аффекты для него несуществуютъ. Тѣмъ рѣзче отличается онъ отъ Гоббса въ своихъ воззрѣніяхъ на происхожденіе разумной интуиціи. Соглашаясь въ этомъ вопросѣ съ другомъ своимъ, Генрихомъ Моромъ который превзошелъ его своимъ философскимъ умомъ, онъ протягиваетъ руку господствующему на континентѣ картезіанизму, пытаясь передѣлать его въ теософскую систему [1]). Человѣческій разумъ вытекаетъ изъ божественнаго разума; нравственныя по-

[1]) Теософія вмѣстѣ съ теологіей раздѣляетъ вѣрованіе въ сверхъестественное, а вмѣстѣ съ философіей — вѣру въ природу. Такимъ образомъ она является промежуточною стадіей между теологіей и чистою философіей. *Ред.*

нятія суть врожденныя истины. Такимъ образомъ, снова устанавливается безусловное первенство религіозной нравственной заповѣди надъ законами гражданскими и законами личной морали. Но между тѣмъ, какъ этотъ интеллектуализмъ провозглашаетъ нравственныя понятія врожденными и стремится доказать всѣ формы религіозныхъ представленій, у него отсутствуетъ не только какая бы то ни было попытка къ психологическому объясненію ихъ, но нѣтъ даже удовлетворительнаго изложенія ихъ содержанія. Выставляется на видъ неизмѣняемость нравственныхъ понятій; какъ очевидная, они сравниваются съ геометрическими аксіомами, которыя также содержатся въ умѣ апріорно. Поэтому, достаточно констатировать ихъ: какъ и математическія аксіомы, онѣ не доступны доказательствамъ и не нуждаются въ нихъ.

Очевидно, что этою ссылкой на непосредственное внутреннее созерцаніе не былъ достаточно опровергнутъ выводъ этого усмотрѣнія изъ эгоизма, сдѣланный Гоббсомъ. Въ этомъ отношеніи интеллектуалистовъ дополняетъ одинъ изъ вліятельнѣйшихъ представителей старой англійской этики—Кумберлэндъ. Онъ опредѣляетъ цѣлью нравственности непремѣнно споспѣшествованіе общему благу. Но онъ не отождествляетъ общаго блага съ суммой единичныхъ благъ,—хотя бы даже путемъ разсужденія и можно было придти къ признанію того, что наше личное счастье можетъ наилучше существовать совмѣстно съ общимъ благомъ. Въ дѣйствительности этимъ мотивомъ пользуется законодатель, карая нравственные проступки противъ общества личною расплатой провинившагося. Такимъ образомъ, если предметъ нравственнаго закона, вопреки воззрѣнію Гоббса, относится непосредственно только къ общему благу и лишь посредственно,—именно поскольку мы сознаемъ, что отъ общаго благосостоянія зависитъ и наше личное счастье,—къ благу личности, то ученіе Гоббса о первоначальной борьбѣ, принимающее эгоизмъ за единственный двигатель, оказывается несостоятельнымъ. Борьба повсюду есть только послѣдующее явленіе, а, слѣдовательно, миръ есть естественное первичное состояніе, и преобладающіе мотивы, побуждающіе человѣка сохранять миръ и избѣгать борьбы, состоятъ въ томъ, что миръ связанъ съ пріятнымъ чувствомъ доброжелательства (Wohlwollen), а борьба съ непріятными чувствами зависти и ненависти. Только при такомъ предположеніи можно разсматривать затѣмъ естественный нравственный законъ, въ то же время и какъ результатъ божественной воли. Ибо, когда Творецъ хотѣлъ дать намъ познать, что мы должны дѣйствовать

для общаго блага, онъ могъ одарить человѣка отъ рожденія не враждой, а человѣколюбіемъ и довѣріемъ къ ближнимъ. Такимъ образомъ, здѣсь выдвигается противъ ученія Гоббса и интеллектуалистовъ большее значеніе аффекта (чувства), хотя еще не въ сознательномъ противоположеніи его разуму (рефлексіи); за разумомъ же остается выборъ отдѣльныхъ средствъ и выполненіе отдѣльныхъ дѣйствій. По взгляду на участіе разума въ дѣлѣ нравственности Кумберлэндъ занимаетъ нѣкоторымъ образомъ середину между Гоббсомъ и крайними интеллектуалистами, какъ Моръ и Кудвортъ: душа для него не представляетъ собою ни t a b u l a r a s a [2]), которая только чрезъ ощущенія и размышленіе достигаетъ обладанія извѣстными идеями, но она и не носитъ ихъ въ себѣ готовыми оттисками, а вмѣстѣ съ разумомъ обладаетъ въ скрытомъ состояніи нравственнымъ закономъ, который черезъ сношеніе человѣка съ внѣшнимъ міромъ и черезъ наблюденіе отношеній отдѣльныхъ индивидовъ къ ихъ ближнимъ достигаетъ отчетливой сознательности.

Такъ какъ эти выводы занимаютъ средину между противоположными воззрѣніями предшественниковъ, то они, въ свою очередь, заключаютъ въ себѣ зародыши разнообразнѣйшихъ направленій которые потомъ должны были получить дальнѣйшее свое развитіе въ англійской этикѣ. Разсматривая естественный нравственный законъ, какъ божественный голосъ, доходящій до сознанія, путемъ естественнаго развитія разума, поучающій человѣка тому, что для него вредно или полезно, Кумберлэндъ является предвозвѣстникомъ позднѣйшей т е о л о г и ч е с к о й у т и л и т а р н о й н р а в с т в е н н о с т и. Сводя далѣе психологическіе мотивы нравственности къ соображеніямъ о пользѣ, онъ остается вѣренъ общему направленію этой эмпирической этики; но противопоставляя при этомъ врожденному эгоизму Гоббса б л а г о ж е л а н і е (Wohlwollen), онъ прокладываетъ путь той с о ц і а л ь н о й э т и к ѣ, въ которой Локкъ является его ближайшимъ продолжателемъ. Въ предѣлахъ этого направленія онъ снова связываетъ точку зрѣнія р е ф л е к с і и (обсужденія), взятую отъ Локка, съ моралью ч у в с т в а (Gefühlsmoral) его пріемниковъ, поскольку онъ, съ одной стороны, видитъ въ разумѣ факторъ, необходимый для человѣческаго существованія, и съ другой стороны, въ благо-

---

2) «Чистая доска»—теорія, по которой въ душѣ нѣтъ ничего прирожденнаго и все пріобрѣтается ею путемъ опыта, какъ доской, на которой еще ничего не написано.

желаніи—условіе, необходимое для естественнаго сплоченія людей. Такъ какъ онъ, въ противоположность Гоббсу, принимаетъ, что мирныя отношенія были первичными между людьми, то у него и является въ первый разъ въ новѣйшей этикѣ мысль, столь часто повторявшаяся позднѣе, мысль объ идеальномъ естественномъ состояніи человѣка. Наконецъ, полагая цѣль нравственности въ стремленіи къ общему благу, Кумберлэндъ возвращается къ началамъ Бэкона и остается представителемъ направленія, продолжающаго съ тѣхъ поръ господствовать въ англійской философіи нравственности. Отдѣляя, однако, общее благо отъ благополучія отдѣльныхъ лицъ, онъ признаетъ въ то же время тѣсное взаимодѣйствіе ихъ, и не давая удовлетворительнаго объясненія сущности перваго, онъ оставляетъ открытымъ вопросъ о томъ, имѣетъ ли дѣйствительно общее благо въ смыслѣ Бэкона самостоятельное значеніе или же оно, въ концѣ концовъ, заключается, какъ утверждаетъ Гоббсъ, только въ благѣ каждаго индивида отдѣльно.

На рѣшеніе этого вопроса наибольшее вліяніе имѣлъ Джонъ Локкъ, работы котораго по этикѣ отличаются не столько новизною мыслей, сколько трезвостью сужденія и осторожнымъ уклоненіемъ отъ крайнихъ взглядовъ, являющихся пародоксами для здраваго человѣческаго разсудка. Эти крайности были въ особенности недостаткомъ Гоббса, этого болѣе оригинальнаго и болѣе смѣлаго мыслителя, и этой-то односторонности старается избѣгнуть Локкъ, хотя въ основныхъ воззрѣніяхъ онъ слѣдуетъ Гоббсу, причемъ въ тоже время борется и съ интеллектуализмомъ. Особенно упорно отрицаетъ онъ утверждаемую интеллектуалистами врожденность основныхъ нравственныхъ началъ, разсмартивая ихъ съ Гоббсомъ, какъ пріобрѣтенныя разумомъ[1]). Но между тѣмъ, какъ послѣдній болѣе утверждалъ, чѣмъ дѣйствительно обосновывалъ подобное происхожденіе ихъ, а принятіемъ всеобщей обязательности нравственнымъ нормъ и приведеніемъ ихъ къ логической очевидности допускалъ такое предположеніе, которое было родственно съ интеллектуализмомъ, Локкъ старался опровергнуть врожденность нравственныхъ понятій именно тѣмъ, что указалъ на ихъ различія у разныхъ индивидумовъ и на сомнѣніе, которому они еще продолжаютъ подлежать. Съ Гоббсомъ соглашается онъ еще и въ томъ, что конечнымъ двигателемъ всѣхъ человѣческихъ поступковъ, а слѣдова-

---

¹) Essay concerning human undersanding B. I, chap. 3.

тельно и нравственныхъ, онъ считаетъ эгоизмъ, разсматривая подробнѣе его происхожденіе и дѣйствія[1]).

Полагая, что эгоизмъ есть результатъ способности чувствовать удовольствіе и страданіе, Локкъ, какъ и до него Кумберлэндъ, пытается доказать происхожденіе нравственныхъ побужденій изъ наблюденій надъ общественными отношеніями и связанными съ ними полезными и вредными послѣдствіями нашихъ поступковъ. При этомъ Локкъ считаетъ предположеніе врожденнаго человѣколюбія лишнимъ. Всѣ дѣйствія приписываемыя человѣколюбію, можно объяснить субъективною способностью ощущать удовольствіе и страданіе, и связанною съ нею способностью размышлять (рефлексіей). Съ другой стороны онъ уклоняется однако отъ признанія вмѣстѣ съ Гоббсомъ первичнаго зостоянія борьбы; онъ ограничивается установленіемъ того, что съ самаго начала индивидуальное стремленіе къ счастью и отвращеніе къ страданію должны были съ помощью размышленія (рефлексіи), превратиться въ стремленія къ общему благу. Въ этомъ знаніи полезнаго и вреднаго, знаніи—достигнутомъ путемъ опыта, онъ усматриваетъ тотъ lux naturalis (природный свѣтъ), тотъ естественный нравственный законъ, на который еще Бэконъ и Гоббсъ смотрѣли, какъ на самый всеобщій указатель нравственнаго поведенія. Но онъ не отдѣляетъ, какъ Бэконъ, этотъ естественный законъ отъ религіознаго, и не подчиняетъ ихъ другъ другу, какъ Гоббсъ, но полагаетъ, что, подобно тому, какъ мы познаемъ Бога изъ его твореній, точно такъ же и его божественный законъ мы должны познать путемъ нравственнаго опыта, и въ этомъ, конечно, совершенно измѣненномъ смыслѣ, онъ утверждаетъ вмѣстѣ съ интеллектуалистами, что божественная заповѣдь проникаетъ къ намъ черезъ природный свѣтъ (lux naturalis, см. выше). Кромѣ того, мы быстрѣе и точнѣе могли бы прійти къ обладанію божественною и нравственною заповѣдью и черезъ откровеніе, которое поэтому отличается отъ эмпирически возникшаго естественнаго нравственнаго закона не содержаніемъ своимъ, а только способомъ своего сообщенія людямъ[2]). Въ этомъ мнѣніи о соотношеніи между откровеніемъ и естественнымъ развитіемъ въ первый разъ высказывается основное положеніе раціоналистической теологіи періода просвѣщенія, которое Лессингъ развилъ

---

[1]) Тамъ же, В. II, chap. 20, 21.

[2]) Тамъ же, кн. IV, гл. 10, 18, 19. Reasonableness of the christianity, Works. 1751. vol. II, p. 509.

болѣе въ своихъ «Мысляхъ о воспитаніи человѣчества» (Ideen über die Erziehung des Menschengeschlechtes).

Отъ естественнаго нравственнаго закона, по отношенію къ которому религіозныя заповѣди, являются, такимъ образомъ, лишь особою его формой, Гоббсъ и Локкъ отличаютъ законъ гражданскій, къ которому Локкъ присоединяетъ въ качествѣ ограничительнаго фактора требованія общественнаго мнѣнія, которое является поправкой (Correctiv) для закона гражданскаго, то предупреждая злоупотребленія, то способствуя дальнѣйшему ихъ развитію[1]). Этимъ устраняется абсолютная авторитетность, которую Гоббсъ вносилъ въ понятіе о государствѣ. Въ этомъ тріумвиратѣ законовъ нравственности первенство признается не за политическимъ закономъ, какъ у Гоббса, не за религіознымъ, какъ у интеллектуалистовъ, но за закономъ естественнымъ, эмпирически создавшимся на почвѣ всеобщихъ ощущеній удовольствія и страданія, на способности къ размышленію (рефлексіи). Этотъ законъ выше,— по мнѣнію Локка,—религіознаго закона, полученнаго черезъ откровеніе, потому-что при томъ же содержаніи онъ гораздо болѣе всеобщъ и доступенъ каждому человѣку. Онъ стоитъ выше закона гражданскаго и общественнаго мнѣнія, такъ какъ и эти опираются на тотъ же lux naturalis, слѣдовательно, они являются лишь выраженіемъ и примѣненіемъ естественнаго нравственнаго закона. Но они именно суть тѣ примѣненія, которыя на практикѣ прежде всего могутъ опредѣлять, что нравственно и что безнравственно, и въ этомъ отношеніи Локкъ вѣренъ формальной точкѣ зрѣнія Гоббса[2]).

Въ пониманіи мотивовъ и цѣлей нравственности, Локкъ въ существенномъ снова возвращается къ воззрѣнію Гоббса. Мотивомъ нравственности остается для него эгоизмъ, цѣлью—общее благо, которое, и по его мнѣнію, составляется изъ счастья отдѣльныхъ лицъ. Но онъ не признаетъ метафизическую гипотезу первичнаго состоянія, предшествовавшаго общественному строю, и принимаетъ или скорѣе подразумѣваетъ, что человѣкъ находился всегда подъ вліяніемъ однихъ и тѣхъ же психологическихъ мотивовъ, которые сопровождались всегда одними и тѣми же послѣдствіями. Изъ этихъ мотивовъ, болѣе чѣмъ у Гоббса и интеллектуалистовъ, выступаютъ аффективныя (происходящія изъ чув-

---

[1]) Тамъ же, кн. II, гл. 28. стр. 7.

[2]) Тамъ же, кн. II, гл. 20. § 2, и 28, § 5.

ствованій) и получающія свое значеніе отъ удовольствія и страданія, какъ истинныхъ источниковъ нашихъ поступковъ. Но интеллектуальное начало играетъ все таки господствующую роль. Локкъ только потому оспариваетъ предположеніе врожденнаго человѣколюбія, что все, что это послѣднее могло бы произвести, выполняетъ, по его мнѣнію, размышленіе (рефлексія). Такимъ образомъ, удовольствіе и страданіе не являются собственно цѣлью нравственнаго поступка, какъ въ древнемъ гедонизмѣ[1]), а только его основными условіями, между тѣмъ, какъ рѣшеніе относительно самого содержанія поступка всегда исходитъ изъ разума. Въ этомъ отношеніи Локкъ, опять подобно Гоббсу, сравниваетъ даже примѣненіе нравственнаго закона къ отдѣльнымъ случаямъ съ приложеніемъ математическихъ аксіомъ. Но такъ какъ при этомъ онъ имѣетъ въ виду также прежде всего практическую этику, то эти выводы стоятъ, очевидно, въ тѣснѣйшей связи съ мнѣніемъ, общимъ ему съ Гоббсомъ и интеллектуалистами, что всѣ нравственныя сужденія суть результаты разумной предусмотрительности и разсудочнаго обсужденія. Въ этомъ отношеніи къ Локку удачно примыкаетъ школа, которую удобно опредѣлить, какъ школу младшихъ интеллектуалистовъ. Отъ старшихъ интеллектуалистовъ она отличается точкой зрѣнія, болѣе близкою къ эмпиризму. Отъ Локка ее отличаетъ его субъективный взглядъ на нравственность и связанное съ этимъ взглядомъ чисто-формальное установленіе ея общеобязательности: младшіе интеллектуалисты стремятся противупоставить этому субъективному взгляду объективную дѣйствительность нравственнаго закона, которая сама по себѣ даетъ ему общеобязательную силу. Главные представители этого объективнаго интеллектуализма суть Вилльямъ Волластонъ и Самуилъ Клэркъ [0]). По ихъ ученію, нравственныя нормы обладаютъ объективною дѣйствительностью, которая, какъ утверждаетъ Клэркъ, имѣетъ одинаковое происхожденія съ законами математики и физики, такъ что нарушеніе права въ области нравственности есть тоже, что измѣненіе въ естественной области свойствъ тѣла, вопреки законамъ природы.

---

[1]) Гедонизмъ—этическая теорія, которая ставитъ цѣлью человѣческой дѣятельности счастье (см. выше).

[0]) Wollaston, The religion of nature delineated, 6 edition. London, 1738. Главныя положенія отсюда у Эрдмана, Geschichte der neueren Philosophie, Bd II, Abth. Beil. S. XZIII ff. Clarke, A discourse of the being and attribues of God etc.

Какъ истинное находится въ полномъ согласіи нашихъ представленій съ природой вещей, такъ и добродѣтель заключается въ согласіи нашихъ поступковъ съ предметами. Эти философы нравственности представляютъ себѣ нравственность настолько независимою отъ произвола и субъективныхъ положеній, что считаютъ невозможнымъ, чтобы даже самъ Богъ послѣ того, какъ Онъ создалъ существующій порядокъ вещей, могъ когда-либо внести въ него еще разъ произвольное измѣненіе. Каждой вещи указано имъ неизмѣнное ея назначеніе; относиться къ ней соотвѣтственно этому назначенію, по мнѣнію Волластона, и нравственно, и согласно съ волей Божьей. Подобно тому, какъ Богъ далъ природѣ ея незыблемые законы, которыхъ онъ никогда не нарушаетъ, такъ точно установилъ онъ, по мнѣнію Клэрка, между всѣми предметами опредѣленную соразмѣрность, въ которой выражается ихъ нравственная природа.

Въ этихъ системахъ интеллектуализмъ настолько выдвигается на первый планъ, что специфическій элементъ нравственности совершенно исчезаетъ. Волластонъ уподобляетъ нравственный проступокъ умственной погрѣшности; для Клэрка же, который въ данномъ случаѣ находится подъ вліяніемъ натурфилософа Ньютона, нравственный проступокъ является уклоненіемъ отъ неизмѣннаго закона природы. Все же, не смотря на всѣ эти слабыя стороны, попытка обезпечить за нравственностью объективную общеобязательность въ противоположность субъективизму Локка, была законна и потому-то въ такихъ стремленіяхъ не было недостатка среди англійской моральной философіи и въ позднѣйшее время.

c. Шефсбюри и англійская разсудочная мораль.

Кромѣ субъективнаго и формальнаго обоснованія общеобязательности нравственнаго закона, противъ чего возставали позднѣйшіе интеллектуалисты, тезисы Локка требовали возраженій еще и въ другомъ отношеніи, въ которомъ они сходились съ интеллектуализмомъ: именно, въ исключительномъ сведеніи нравственныхъ представленій къ функціямъ разума и размышленія (reflexion). Хотя индивидуальными мотивами Локкъ и призналъ удовольствіе и неудовольствіе, однако, онъ устранился отъ примѣненія этихъ аффективныхъ элементовъ къ нравственному поведенію. И тутъ-то противъ односторонне интеллектуальнаго развитія всей прежней этики выступилъ Шефсбюри впервые пытаясь дать ей эмоціональное обоснованіе.

Превосходя всѣхъ своихъ предшественниковъ развитіемъ эстетическаго чувства и литературныхъ способностей, онъ первый ясно отличаетъ слабыя стороны морали разума, указавъ на то, что въ морали прежде всего является нравственное чувство, а потому его нельзя вывести изъ размышленій о полезныхъ или вредныхъ послѣдствіяхъ поступка. Эта врожденность и непосредственность убѣждаютъ его въ томъ, что нравственность покоится на аффектахъ и побужденіяхъ, которыя имѣютъ свой источникъ въ природной организаціи человѣка и только впослѣдствіи могутъ сдѣлаться предметомъ размышленія, которое потомъ уже доставляетъ ихъ въ видѣ нравственныхъ сужденій. По мнѣнію Шефсбюри, такихъ врожденныхъ чувствъ бываетъ три вида: 1) соціальныя, которыя направлены къ благу общества; чтобы выразить особенно тѣсное ихъ отношеніе съ человѣческою природой, онъ называетъ ихъ названіемъ, которое легко можетъ ввести въ недоразумѣніе, а именно названіемъ «естественныхъ наклонностей»; 2) эгоистическія, которыя имѣютъ цѣлью только личное счастье, и 3) такія, которыя не служатъ ни личному, ни общему благу и которыя онъ называетъ поэтому «неестественными аффектами»: сюда относятся ненависть, гнѣвъ и вообще страсти. Нравственность, по его мнѣнію, заключается въ правильномъ соотношеніи между аффектами соціальными и эгоистическими—, и въ отсутствіи такихъ, которыя не служатъ ни личному, ни общему благу [1]).

Такимъ образомъ, Шефсбюри возвращается къ основнымъ положеніямъ этики Аристотеля: нравственность для него состоитъ въ умѣренности, и—гармоніи чувствъ. Только способъ опредѣленія этой умѣренности у него иной: добродѣтель находится, по его мнѣнію, не въ серединѣ между двумя противоположными пороками, но какъ разъ въ серединѣ между побужденіями, направленными къ общему благу, и—личному. Утверждая за соціальными наклонностями такую же врожденность, какъ и за эгоистическими, онъ сходится съ Кумберлэндомъ и становится въ полное разногласіе съ Гоббсомъ и съ Локкомъ. Въ особенности его оптимистическій взглядъ на человѣческую природу противоположенъ взгляду Гоббса. Человѣкъ относится первоначально не съ

[1]) An Inquiry conc. virtue and merit. Нѣмецкій переводъ въ соч. графа Шефсбюри. Т. 2. кн. II. Срав. также Gizycki, философія Шесфбюра, Лейпцигъ и Гейдельбергъ, 1876., стр. 73.

жестокостью и неприязнью къ своимъ ближнимъ, но миролюбиво и человѣколюбиво. Но это зерно человѣколюбія, какъ думаетъ Шефсбюри, не является непосредственно открытымъ, требуетъ развитія и способно къ совершенствованію [1]).

И нравственнымъ воспитаніемъ достигается именно то, что оно помогаетъ нашему внутреннему просвѣтлѣнію относительно нашего собственнаго существа. Въ этомъ смыслѣ нравственность, хотя она коренится въ самой природѣ нашей, все-таки есть искусство, и тѣмъ самымъ она становится еще болѣе родственною прекрасному, которому она близка уже и по одному тому, что, какъ и послѣднее, подчиняется понятіямъ мѣры и гармоніи. Кромѣ того, нравственность родственна прекрасному и тѣмъ еще, что она непосредственно, сама собою даетъ удовлетвореніе. Поэтому, блаженство (Glückseligkeit) есть составная часть нравственности, а не только результатъ ея. Еще Локкъ не могъ отказаться отъ необходимости награды и наказанія, которыми должны будто бы сопровождаться повиновеніе и неповиновеніе нравственному закону. Противъ такого мнѣнія Шефсбюри рѣшительно возстаетъ: нравственность носитъ въ себѣ самой награду; она сопровождается величайшимъ внутреннимъ удовлетвореніемъ и не нуждается поэтому во внѣшнемъ мѣрилѣ, служа, напротивъ, сама масштабомъ въ дѣлѣ оцѣнки всѣхъ человѣческихъ дѣйствій.

Это совершенно измѣняетъ отношеніе нравственности къ религіи. Въ то время, какъ интеллектуалисты и даже Локкъ, держась идеи откровенія, строятъ нравственность на религіи, Шефсбюри выражаетъ уваженіе къ самой религіи, главнымъ образомъ только за ея согласіе съ естественной нравственностью. Когда мы вѣримъ въ Бога, мы принимаемъ дѣйствительное существованіе предикатовъ добра и справедливости; поэтому, выводить снова эти самые предикаты изъ воли Божьей невозможно. Но, стремясь такъ энергично освободить этику изъ оковъ теологіи, Шефсбюри далекъ отъ того, чтобы умалять этическое значеніе религіи. Въ этомъ отношеніи онъ принимаетъ въ существенныхъ чертахъ точку зрѣнія Бэкона: истинная религіозность, т.-е. вѣра въ такое божество, которое само есть первообразъ нравственнаго совершенства, споспѣшествуетъ нравственности, побуждая насъ стремиться подражать (nachzustreben) этому первообразу. Суевѣріе же и религіозный фанатизмъ, по мнѣнію Шефсбюри, являются, напротивъ, худшими врагами нравствен-

---

[1]) «Моралисты», философская рапсодія.

ости. чѣмъ атеизмъ: послѣдній держитъ себя, по крайней мѣрѣ, индифферентно, между тѣмъ, какъ первые разрушаютъ естественное чувство справедливаго и несправедливаго и порождаютъ безнравственныя наклонности [1]).

Въ этихъ заключеніяхъ рѣзче всего выражается разница между воззрѣніями Шефсбюри съ одной стороны и — Локка съ интеллектуалистами съ другой. И они проповѣдовали внутреннее тождество нравственнаго съ истинно-религіознымъ; но для нихъ естественный нравственный законъ координируется религіозною заповѣдью; даже Локкъ признавалъ, что первый сильнѣе всего укрѣпляется второю. Раздѣленіе этихъ двухъ областей выполняетъ Шефсбюри, измѣняя ихъ соотношеніе: по его мнѣнію, нравственный законъ санкціонируется не тѣмъ, что онъ имѣетъ религіозное происхожденіе, а наоборотъ, религіозная заповѣдь получаетъ свое законное существованіе, какъ истинная, въ силу своего нравственнаго содержанія. Еще важнѣе шагъ, который онъ дѣлаетъ въ *психологическомъ* мотивированіи нравственности, совершенно устраняя здѣсь точку зрѣнія размышленія и утилитарности, изъ которой исходили всѣ его предшественники. *Сужденіе* о добрѣ и злѣ не предшествуетъ *представленіямъ* о нихъ, а напротивъ, слѣдуетъ за ними. Если, такимъ образомъ, естественный и нравственный законъ дѣйствуетъ въ насъ прежде всякаго размышленія, то содержаніе его (нравственнаго закона) можетъ заключаться только въ аффектѣ или въ *соотношеніи* аффектовъ, а такъ какъ каждый нравственный поступокъ имѣетъ въ виду частью насъ самихъ, частью нашихъ ближнихъ, то этимъ отношеніемъ дается непосредственная гармонія между эгоистическими и соціальными аффектами. Если нравственность въ психологическомъ отношеніи независима отъ размышленія, то цѣль ея не можетъ, по мнѣнію Шефсбюри, заключаться въ разсчетахъ на награды и наказанія, точно также и *польза* нравственности можетъ имѣть значеніе какъ побочный ея результатъ, а не конечная и главная цѣль;—цѣлью же является скорѣе внутреннее *блаженство*, которое непосредственно связано съ нравственною жизнью.

Такимъ образомъ, Шефсбюри удерживаетъ за нравственностью *автономію* во всѣхъ отношеніяхъ. Нравственность автономна: 1) по отношенію къ *религіи*, которой она предписываетъ законы, вмѣсто того, чтобы получать ихъ отъ нея; 2) въ отношеніи сво-

[1]) О добродѣтели, кн. I, часть 3.

ихъ мотивовъ, такъ какъ нравственность является результатомъ не размышленія надъ внѣшними послѣдствіями поведенія или наблюденія надъ объективными человѣческими отношеніями, а продуктомъ самой организаціи человѣка и присущихъ ей аффектовъ; 3) она автономна и по отношенію къ своимъ цѣлямъ, такъ какъ послѣдними является не внѣшняя польза нашихъ поступковъ или награда, которая получится за нихъ, но только внутреннее чувство блаженства, сопровождающее нравственный поступокъ.

Не смотря на преимущество этой теоріи, отдѣляющей нравственность отъ чуждыхъ ей мотивовъ и указывающей на преобладающее значеніе чувства и аффектовъ надъ размышленіемъ, она все-таки не могла удовлетворить своихъ современниковъ во всѣхъ отношеніяхъ. Въ ней особенно чувствителенъ тотъ пробѣлъ, что она недостаточна объяснила фактъ нравственной обязанности (или долга). Чѣмъ болѣе она стремилась доказать нравственность—какъ естественный результатъ человѣческой организаціи, тѣмъ больше ускользало отъ нея понятіе о долгѣ. Какъ прекрасное, съ которымъ нравственность поставлена была въ тѣсную связь, благодаря предполагаемой въ ней гармоніи аффектовъ, не заключаетъ въ себѣ обязательности дѣйствія, такъ и здѣсь эта гармонія дѣлаетъ понятнымъ развѣ только чувство удовлетворенія отъ нравственныхъ движеній, но не объясняетъ того глубокаго неудовлетворенія, едва-ли сравнимаго съ эстетическимъ неудовольствіемъ, неудовлетворенія, сопровождающаго сознаніе своей виновности. Оптимистическія міровоззрѣнія философовъ пояснили во всякомъ случаѣ только субъективное вліяніе добра, но не зла. Въ этомъ отношеніи Локкъ и интеллектуалисты, не смотря на недостаточность ихъ психологическихъ воззрѣній, все же болѣе удовлетворяли практическимъ требованіямъ, указывая на субъективно или объективно обязательный законъ, нарушеніе котораго необходимо влечетъ за собою внутреннія и внѣшнія карательныя слѣдствія. Эти обстоятельства отчасти объясняютъ, почему эта теорія нравственности не нашла въ свое и послѣдующее время соотвѣтствующаго ея важности сочувствія, и что именно здѣсь, въ Англіи, пріобрѣтаетъ господство теорія разсудочной нравственности, оспариваемая Шефсбюри съ помощью такихъ вѣсскихъ доводовъ.

Главную роль въ этомъ фактѣ играютъ, во всякомъ случаѣ, теологическіе интересы и, соотвѣтственно этимъ интересамъ, пріобрѣтающее теперь значеніе, разсудочное направленіе морали,

въ то же время теологически утилитарной. Эта теорія, насчитывающая въ Англіи съ Локка до настоящаго времени многочисленныхъ послѣдователей, получаетъ свое лучшее выраженіе въ концѣ XVIII вѣка въ моральной философіи Палея (Paley). Она опредѣляетъ нравственность съ точки зрѣнія эгоистическаго и разсудочнаго утилитаризма [1]. Правда, по этой теоріи внѣшній характеръ нравственнаго поступка заключается въ томъ, что онъ направленъ не на личное земное счастіе, но на благо ближнихъ, но внутренними ея мотивами являются, съ одной стороны, воля Бога, предписавшаго человѣку этотъ родъ поступковъ, съ другой—стремленіе получить вѣчное блаженство, обѣщанное въ награду тѣмъ, которые покорны волѣ Божіей. Такимъ оброзомъ, здѣсь нравственный законъ является повелѣніемъ, даннымъ извнѣ, которое обязательно не столько своимъ собственнымъ содержаніемъ, сколько тѣмъ способомъ, которымъ онъ данъ отъ Бога, и какимъ приводится въ исполненіе. Выполненіе долга является здѣсь прежде всего актомъ разума, такъ какъ каждый благоразумный индивидъ предпочтетъ продолжительное блаженство преходящему. Эти моралисты категорически отрицаютъ, чтобы нравственный законъ, самъ по себѣ или при посредствѣ нравственнаго чувства, могъ направлять нравственную дѣятельность. Хотя человѣкъ, по ихъ мнѣнію, не такъ золъ, какъ полагаетъ св. Августинъ и слѣдующіе за нимъ христіанскіе этики, онъ, однако, эгоистиченъ, и поэтому можетъ быть побужденъ къ нравственной жизни только системой наградъ и наказаній въ загробной жизни, какъ это обѣщаетъ Евангеліе.

Интересно то, что въ этой теологически-утилитарной нравственности въ главныхъ чертахъ преобладаетъ тотъ же взглядъ на мотивы человѣческихъ поступковъ, какой проводитъ въ то же время Мандевилль, передовой боецъ этическаго матеріализма, въ своей извѣстной «Баснѣ о пчелахъ» [1].

Болѣе глубокое психологическое объясненіе мотивовъ нравственности пытается дать одинъ изъ свѣтскихъ защитниковъ разсудочной морали, Давидъ Гартлей. Онъ опирается на принципъ ассоціаціи, и заслуга его состоитъ въ указаніи психологическаго значенія и вообще въ приложеніи этого принципа. Какъ Локкъ и

---

[1]) William Paley—Principles of moral and political philosophy London 1785.

[1]) The fable of the bees or private pices public benefiits, появившаяся въ первый разъ въ Лондонѣ, въ 1714 г., изданное затѣмъ много разъ съ комментаріями автора.

другіе утилитаристы, онъ исходилъ изъ того предположенія, что эгоизмъ есть первоначальный мотивъ человѣческихъ поступковъ, но затѣмъ онъ стремится показать, что этотъ мотивъ можетъ быть мало по малу исключенъ, благодаря тому, что путемъ ассоціаціи субъективно пріятныя чувства тѣсно связываются съ предметами, которые вызываютъ ихъ, такъ что эти предметы, въ концѣ концовъ, возбуждаютъ удовольствіе и безъ эгоистическихъ интересовъ. Въ то время, какъ постепенно выработывается убѣжденіе, что чѣмъ меньше заинтересовано (въ поступкѣ) личное «я», тѣмъ меньше чувство удовольствія нарушается сопутствующими непріятностями,—эгоистическія побужденія постепенно побѣждаются не эгоистическими. Истинная же сущность нравственности заключается для него въ служеніи Богу и ближнимъ. Требуя отъ этой жертвы безкорыстія, онъ остается свободнымъ отъ эгоизма обыкновенной утилитарной нравственности, а признавая значеніе за чувствомъ. Гартлей приближается къ эмоціональной этикѣ.

a) Давидъ Юмъ и шотландская система нравственности, основанная на чувствѣ (Gefuhlsmoral).

Еще Шефсбюри приписывалъ происхожденіе нравственности извѣстнымъ аффектамъ. Но его выводы по этому предмету оставляли, однако, еще многаго желать. Онъ не достаточно доказалъ, что нравственность заключается въ равновѣсіи эгоистическихъ и соціальныхъ аффектовъ; въ особенности сомнительной казалась слишкомъ смѣло проведенная аналогія между эстетическимъ и этическимъ.

Въ этомъ смыслѣ и стремится первый защитникъ шотландской морали чувства, Франдискъ Гутчесонъ, измѣнить и исправить нѣсколько воззрѣнія своихъ предшественниковъ [1]). По его мнѣнію, нравственность не можетъ заключаться въ простой гармоніи эгоистическихъ и соціальныхъ побужденій; этому противорѣчитъ безусловный перевѣсъ, который принадлежитъ въ нашихъ моральныхъ сужденіяхъ симпатіи надъ всѣми эгоистическими побужденіями. Наше одобреніе вызываетъ не поступокъ, вытекающій изъ гармоніи различныхъ аффектовъ, но побѣда чистой безкорыстной любви надъ всѣми побужденіями воли. Поэтому, единственныя добродѣтели суть кротость и доброта; личное совершенство имѣетъ лишь тогда цѣну, когда оно, въ

[1]) Philosophia moralis, lib. I, cap. I, § 9—13, cap. II, § 5—12, cap. V.

силу этихъ добродѣтелей, посвящается Богу и ближнимъ. Эта побѣда безкорыстныхъ побужденій можетъ осуществляться черезъ посредство особаго одобряющаго чувства (Billigung) которое связано съ каждымъ человѣколюбивымъ побужденіемъ. Это чувство имѣетъ въ основаніи своемъ не соображеніе о полезности какого-либо поступка, не Божіе повелѣніе, не познаніе истинности извѣстныхъ положеній,—это есть врожденное чувство или особаго рода инстинктъ, который можетъ различаться у разныхъ людей различною степенью развитія. Разумъ имѣетъ для нравственности не главное значеніе, какъ полагаютъ разсудочная мораль, а второстепенное, поскольку онъ учитъ насъ отличать нравственно-цѣнныя наслажденія отъ безразличныхъ въ нравственномъ отношеніи, и облегчаетъ познаніе нравственнаго порядка вещей и, поддерживающія этотъ порядокъ, могущество и благость Бога. Эта мысль служитъ въ то же время мѣриломъ для отношенія религіи къ нравственной жизни. Главное достоинство религіи заключается для Гутчесона въ безконечныхъ нравственныхъ качествахъ, которыя мы приписываемъ Богу. Поэтому, онъ приписываетъ религіи несравненно большее нравственное значеніе, чѣмъ его предшественникъ. Внѣшній культъ, по его мнѣнію, вытекаетъ изъ стремленія къ служенію Богу сообща, и слѣдовательно основывается на общественной натурѣ человѣка, изъ которой и возникаютъ всѣ доброжелательныя наклонности.

Признавая за дѣятельностью разума вообще второстепенное значеніе въ области нравственнаго, Гутчесонъ довелъ направленіе морали чувства до его кульминаціонной точки. Но рядомъ съ этимъ онъ впалъ въ односторонность, которая потребовала поправки. Направленіе это было одностороннимъ въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, въ томъ, что оно полагало нравственное чувство только въ одномъ благожеланіи, поэтому личныя качества человѣка оцѣнивало только съ точки зрѣнія одной лишь этой нравственной цѣнности; а затѣмъ и потому, что оно предполагало нравственное побужденіе не только въ чувствованіяхъ, но также въ одобреніи и неодобреніи, которыя все-таки полагаютъ извѣстное сравненіе и обсужденіе для того, чтобы этотъ аффектъ одержалъ верхъ.

Не считая добродѣтелью одно только доброжелательство, Давидъ Юмъ, какъ и Шефсбюри, полагаетъ, что нравственность заключается въ гармоническомъ сочетаніи качествъ между которыми должно признать рядомъ съ соціальными индивидуальныя, полезныя самому обладателю ихъ и, наконецъ, еще,

особыя, выгодчыя одновременно и индивиду, и его ближнимъ. Юмъ требуетъ для понятія нравственности благопріятнаго развитія всѣхъ этихъ сторонъ человѣческой натуры. А такъ какъ онѣ имѣютъ естественныя основанія, то Юмъ оспариваетъ тѣхъ этиковъ, которые видятъ критеріумъ для опредѣленія нравственнаго характера извѣстныхъ поступковъ въ свободной волѣ (Freiwilligkeit), опредѣляющей ихъ. Даже болѣе: по его мнѣнію, поступокъ ничего не теряетъ въ своемъ достоинствѣ, если онъ вытекаетъ съ внутреннею необходимостью изъ естественнаго строя характера. Но если Юмъ допускаетъ совпаденіе въ этомъ отношеніи нравственности съ естественностью, то онъ все-таки признаетъ одну существенную разницу между нравственными чувствами и другими естественными чувствами. Она заключается въ томъ, что наши нравственные аффекты доступны возбужденію не только скоропреходящимъ наслажденіемъ моментальнаго субъективнаго интереса, какъ чувственные аффекты, но что они пріобрѣтаютъ совершенно объективный, безкорыстный характеръ, когда мы испытываемъ нравственное удовольствіе отъ поступковъ, которые не только не приносятъ лично намъ ни малѣйшей пользы, но иногда даже влекутъ вредъ, или же, когда мы удивляемся нравственному величію лицъ, давно отошедшихъ въ прошедшее. Юмъ называетъ это общее всѣмъ уваженіе къ нравственнымъ достоинствамъ и поступкамъ—симпатіей. Въ одномъ изъ первыхъ своихъ сочиненій «О природѣ человѣка» онъ даетъ этому чувству объясненіе, напоминающее теорію ассоціацій Гартлея.

По его мнѣнію, первоначально наши чувствованія должны возбуждаться,—и при моральныхъ впечатлѣніяхъ;—сильнѣе ближайшимъ, чѣмъ отдаленнымъ. Но путемъ опыта мы постепенно пріучаемъ наши чувства или, по крайней мѣрѣ, наши сужденія объ относительной цѣнности сужденія основаннаго на чувствѣ,—освободиться отъ вліянія близости или отдаленности возбужденій, и тогда, наоборотъ, обыкновенно, благодаря дѣйствію, оказываемому на наше воображеніе степенью удаленія, наше удивленіе возрастаетъ—вмѣстѣ съ отдаленностью во времени личностей и поступковъ, о которыхъ мы судимъ. Это чувство симпатіи, испытываемое нами къ поступкамъ, которые насъ вообще даже и не касаются, имѣетъ, однако, по мнѣнію Юма, эгоистическое происхожденіе. Ибо мы не будетъ чувствовать симпатіи къ добродѣтели, если мы хотя мысленно не поставимъ себя на мѣсто тѣхъ, которымъ приноситъ пользу добродѣтельный поступокъ. Такимъ образомъ, симпатія Юма значительно отличается отъ того чувства благожеланія, ко-

торое Гутчесонъ положилъ въ основаніе своей теоріи нравственности. Послѣднее совершенно неэгоистично, между тѣмъ, какъ первая ведетъ свое происхожденіе отъ эгоизма; но въ конечной цѣли они оба сходятся: оба требуютъ безкорыстныхъ нравственныхъ сужденій и поступковъ.

Во всѣхъ этихъ заключеніяхъ Юмъ стоитъ въ существенныхъ чертахъ на почвѣ морали чувства. Отчасти онъ развиваетъ одностороннее понятіе о нравственности Гутчесона; частью же онъ пытается дать болѣе глубокое психологическое объясненіе чувству нравственнаго одобренія и неодобренія. Но это объясненіе имѣетъ одинъ недостатокъ: не признавая никакой принципіальной разницы между нравственными и другими естественными аффектами, оно не разъясняетъ достаточно происхожденія нравственныхъ нормъ, имѣющихъ абсолютно обязательную силу, не разъясняетъ разницы въ той возвышенной оцѣнкѣ, которая, вслѣдствіе этого, возникаетъ между нравственностью и всѣми другими сторонами жизни. Этотъ недостатокъ не могъ совершенно ускользнуть отъ столь тонкаго наблюдателя, какъ Юмъ, и, конечно, можно думать, что это-то побудило его для дополненія своей теоріи присоединить къ ней существенные элементы прежней этики, основанной на размышленіи такъ, что его воззрѣнія въ общемъ занимаютъ среднее мѣсто между моралью чувства Шефсбюри и шотландской школы, и моралью разума Локка и утилитаристовъ.

Между тѣмъ какъ всѣ нравственныя сужденія основываются, по Юму, на симпатіи, а поэтому косвеннымъ образомъ и на эгоизмѣ, существуетъ одно нравственное качество, которое является совершенно неэгоистическимъ, и поэтому не можетъ быть выведено изъ чувства симпатіи, это—справедливость. Поскольку мы находимся подъ вліяніемъ естественныхъ чувствъ, мы пристрастны къ самимъ себѣ и, слѣдовательно, несправедливы къ другимъ. Въ этомъ ничего не можетъ измѣнить и симпатія, такъ какъ и для нея «я» есть центръ, къ которому тяготѣютъ, въ концѣ концовъ, всѣ чувства и сужденія. Другое дѣло относительно справедливости. Поэтому, полагаетъ Юмъ, она не можетъ быть причислена къ природнымъ добродѣтелямъ; она не врожденное качество, не покоится на непосредственномъ чувствѣ, но предполагаетъ разсудокъ и соображеніе. И въ этихъ предѣлахъ она есть созданіе искусства, что, однако, не должно значить, что ея развитія могло бы и не случиться; наоборотъ, она также необходимо, какъ развитіе остальныхъ нравственныхъ качествъ. Но между тѣмъ, какъ послѣднія вытекаютъ изъ

первоначальной природы человѣка, справедливость можно назвать извѣстнаго рода пріобрѣтеніемъ, которое можетъ осуществиться лишь на почвѣ той оцѣнки отношеній, въ которыхъ находится человѣкъ къ другимъ людямъ, а именно съ точки зрѣнія принадлежащей имъ и ему собственности. Слѣдующее происхожденіе справедливости предполагаетъ не только различныя эмпирическія условія, но и размышленіе о нихъ. Она можетъ явиться только изъ того соображенія, что мы можемъ больше выиграть отъ ограниченія своихъ эгоистическихъ побужденій. чѣмъ отъ полной ихъ разнузданности. Такимъ образомъ, чувство справедливости является поправкой естественному стремленію, причемъ, однако, и чувство справедливости имѣетъ своимъ конечнымъ источникомъ эгоизмъ. Такая поправка, полагаетъ Юмъ, должна была съ самаго начала вызывать работу мышленія противъ естественныхъ побужденій, а поэтому, конечно, является совершенною фикціей предположеніе такого состоянія природы, когда господствовали одни естественныя стремленія, т.-е., какъ состояніе первопачальной борьбы всѣхъ со всѣми, такъ и, наоборотъ,—золотаго вѣка [2]). Такія фикціи могли имѣть извѣстную цѣну только какъ умственные эксперименты, причемъ допущеніе эгоистическаго естественнаго состоянія дѣлало бы для насъ наглядньмъ невозможность даже самаго короткаго существованія его и, наоборотъ, предположеніе золотаго вѣка убѣждало бы насъ въ томъ, что если бы каждый человѣкъ былъ одушевленъ благожеланіемъ ко всѣмъ остальнымъ, или если бы природа щедро заботилась о всѣхъ человѣческихъ потребностяхъ, то добродѣтель справедливости была бы совсѣмъ лишнею.

Къ тому, чтобы вывести справедливость изъ умѣряющаго вліянія размышленія на аффекты, Юма привела, очевидно, идея о происхожденіи положительнаго права. Считая его вмѣстѣ съ современниками созданіемъ въ основѣ своей вполнѣ произвольнымъ и построеннымъ по заранѣе обдуманному плану, онъ наведенъ былъ на мысль разсматривать и то нравственное качество, на которомъ зиждется юридическое зданіе, т.-е. справедливость. какъ нѣкотораго рода изобрѣтеніе. Но такъ какъ въ этической системѣ Юма справедливость занимаетъ первое мѣсто среди всѣхъ другихъ добродѣтелей, то на практикѣ вліяніе рефлексіи (размышленія) пріобрѣтаетъ перевѣсъ надъ моралью чувства, изъ котораго исходилъ Юмъ. Къ религіи Юмъ также отно-

---

2) Inquiry. Sect. III. P. I.

сится болѣе скептически, чѣмъ Гутчесонъ. Отношеніе его къ ней, поскольку оно выражается въ «діалогахъ объ естественной религіи», кажется въ существенныхъ чертахъ бэконовскимъ: суевѣрная религія хуже отсутствія всякой религіи. Но онъ идетъ еще дальше.

Въ этихъ воззрѣніяхъ Юмъ заходитъ такъ же далеко, какъ любой изъ англійскихъ свободныхъ мыслителей XVIII вѣка. Но отъ большинства изъ нихъ его отличаетъ болѣе глубокое и всеобъемлющее обоснованіе, которое онъ даетъ своей этикѣ, освобожденной отъ религіознаго элемента. Однако, та рефлексіонная точка зрѣнія, которую онъ всецѣло противопоставляетъ религіозной точкѣ зрѣнія, носитъ въ себѣ и нѣкоторыя противорѣчія. Его попытка объяснить факты нравственной жизни гармоничнымъ вліяніемъ другъ на друга различныхъ нравственныхъ аффектовъ перекрещивается съ сомнѣніемъ въ томъ, возможно-ли такое безкорыстное чувство какъ справедливость на эгоистической почвѣ человѣческихъ чувственныхъ побужденій, и это сомнѣніе побуждаетъ его дополнить свою аффективную теорію введеніемъ разсудочной рефлексіи, которая исходитъ, главнымъ образомъ, изъ эгоистической точки зрѣнія. Отсюда не только понятіе справедливости съуживается, благодаря своему ограниченію отношеніями собственности, но даже и самое понятіе собственности съуживается въ эгоистическомъ смыслѣ, такъ какъ Юмъ только частную собственность считалъ истинною собственностью, и для этого вводитъ, напримѣръ, фикцію: потокъ, текущій черезъ государство, но принадлежащій не государству, а идущій каждому отдѣльному гражданину въ собственность въ строго опредѣленной части. Никто не можетъ видѣть дальше горизонта своей эпохи. Именно въ такихъ отдѣльныхъ случаяхъ оказывается, какъ сильно горизонтъ этики Юма былъ подъ вліяніемъ того индивидуалистическаго направленія мысли XVIII вѣка, которое являлось опредѣляющимъ для всякой моральной системы этого времени. Но внѣ этого, замѣченныя противорѣчія въ юмовской моральной философіи могли вызвать возраженія. Въ самомъ дѣлѣ, ближайшій преемникъ Юма, Адамъ Смитъ стремится устранить это несогласіе, причемъ онъ возвращается къ воззрѣніямъ Гутчесона, которыя развиваетъ, однако, въ связи съ изысканіями Юма.

Адамъ Смитъ извѣстенъ въ исторіи науки гораздо болѣе своимъ политико-экономическимъ трудомъ «Богатство народовъ», нежели своею «Теоріей нравственныхъ чувствъ». Едва-ли можно

было догадаться на основаніи перваго сочиненія, на какой точкѣ зрѣнія будетъ стоять авторъ его во второмъ своемъ трудѣ. Какъ политико-экономъ, Смитъ полагаетъ главный основной мотивъ человѣческихъ поступковъ въ благоразумномъ разсчетѣ, вытекающемъ изъ эгоистическихъ интересовъ; какъ философъ-моралистъ, онъ основываетъ всю свою теорію на чувствахъ, среди которыхъ онъ признаетъ высшее достоинство за неэгоистическими. Также безпристрастенъ онъ и въ обзорѣ различныхъ системъ морали, которымъ онъ заключаетъ свое сочиненіе: за каждымъ воззрѣніемъ, какъ тѣмъ, которое выводитъ нравственность изъ рефлексіи, такъ и за тѣмъ, которое выводитъ ее изъ себялюбія, онъ признаетъ (конечно только отчасти) извѣстную долю истины [1]).

Разсудочная этика (Refléxionsethîk) справедлива, по его мнѣнію, преимущественно тогда, когда обсужденіе нравственныхъ поступковъ въ дѣйствительности есть дѣло рефлексіи; но она дѣлаетъ ту ошибку, что это обсужденіе явленій, являющееся позднѣе, возводитъ на степень ихъ причины. Далѣе, хотя себялюбіе и является факторомъ нравственнаго дѣйствованія, но не исключительнымъ; самосознаніе, какъ допускаетъ Смитъ вмѣстѣ съ Юмомъ, проявляется скорѣе въ формѣ чувства симпатіи всюду, гдѣ возникаетъ вопросъ о нравственныхъ сужденіяхъ. Но понятіе объ этомъ чувствѣ было у Смита гораздо шире и глубже, нежели у его предшественниковъ. Юмъ обратилъ вниманіе только на объективную сторону симпатіи [2]). По его словамъ, мы чувствуемъ симпатію къ нравственнымъ поступкамъ (даже если они и не касаются насъ), благодаря тому, что ставимъ себя на мѣсто того, кому приносится польза этимъ поступкомъ. Вслѣдствіе этого, въ Юмову теорію, не смотря на ея эмоціональную основу, естественно привзошла утилитаристическая тенденція. Смитъ же дополняетъ понятіе симпатіи, присоединяя сюда и субъективную сторону. Мы чувствуемъ симпатію къ нравственному поступку не только потому, что мыслимъ себя на мѣстѣ его объекта (т.-е. того лица, для котораго дѣйствіе полезно), но и потому, что ставимъ себя на мѣсто субъекта его, т.-е. души того, кто совершаетъ. То же самое удовлетвореніе, которое чувствуетъ отъ своего собственнаго дѣйствія онъ, ощущаемъ вмѣстѣ съ нимъ мы, и, такимъ образомъ, получаемъ общій масштабъ

---

[1]) Theory of moral sentiments, явившаяся впервые въ 1759 г. Нѣмецкій переводъ по 3 изд., Брауншвейгъ, 1770 г., часть VI, глава III.

[2]) A. a. O. Часть II, гл. II и слѣд.

нравственности, который мы создаемъ изъ собственнаго непосредственнаго сознанія. Это измѣненіе въ объясненіи понятія симпатіи, какъ бы маловажнымъ оно ни казалось на первый взглядъ, имѣетъ, однако, весьма сильное вліяніе на понятіе нравственной дѣятельности. Если у Юма исключительно внѣшній результатъ служилъ мѣриломъ поступка (такъ какъ только на основаніи его измѣрялась польза, которую получалъ другой отъ этого поступка), то у Смита центръ тяжести обсужденія лежитъ въ намѣреніи или побужденіи (Gesinnung). Ибо поступокъ другого, для того, чтобы вызвать въ насъ чувство симпатіи, долженъ пробудить въ насъ представленіе о томъ, что онъ вытекаетъ изъ нравственнаго побужденія. Поэтому, нравственный характеръ поступка покоится не на внѣшнемъ результатѣ, а на мотивѣ, изъ котораго этотъ поступокъ вытекаетъ. Однако, этимъ не отнимается еще совершенно значеніе у принциповъ пользы (Nützlichkeitsmaxime), а лишь приписывается имъ второстепенная роль. Правда, сами по себѣ они ничего не даютъ для нравственнаго настроенія, но, тѣмъ не менѣе, подкрѣпляютъ мотивы, вытекающіе изъ симпатіи, и при обсужденіи ихъ усиливаютъ производимое ими благопріятное впечатлѣніе. То-есть на ряду съ субъективнымъ чувствомъ симпатіи Смитъ признаетъ значеніе и за объективнымъ; онъ только старается опредѣлить его строго-психологически. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ мы ставимъ себя уже не на мѣсто субъекта, т.-е. души совершающаго поступокъ, но на мѣсто объекта, которымъ является душа того, на кого направленъ поступокъ; соотвѣтственно этому, чувство симпатіи можетъ быть лишь отраженіемъ того чувства, которое возбуждаетъ въ каждомъ направленный на него поступокъ. Но поступки другихъ лицъ вызываютъ въ насъ благодарность, если мы чувствуемъ себя обязанными, или, напротивъ, чувство мести, если мы чувствуемъ себя оскорбленными. Объективное чувство симпатіи можно назвать поэтому также и чувствомъ возмездія, поскольку мы въ немъ мысленно соединимъ моменты благодарности и мести. Въ этомъ болѣе глубокомъ понятіи симпатіи заключается дальнѣйшій важный шагъ Смита сравнительно съ Юмомъ. Послѣдній не могъ вывести изъ естественнаго нравственнаго чувства одного изъ самыхъ значительныхъ этическихъ мотивовъ, и потому положилъ его начало въ рефлексіи: мы говоримъ о мотивѣ—справедливости. Смитъ указываетъ въ чувствѣ возмездія эмоціональный корень справедливости. Послѣднее есть лишь обобщенное чувство возмездія, и,

такимъ образомъ, становится также точно основнымъ, на ряду съ такъ называемыми естественными добродѣтелями Юма. При образованіи объективнаго права получаютъ полный просторъ обсужденіе и личное мнѣніе, но это право не считается здѣсь всецѣло результатомъ произвола, какъ принималъ это Юмъ, слѣдуя въ этомъ случаѣ по стопамъ Локка.

Только благодаря тому, что справедливость вытекаетъ изъ чувства, какъ это доказываетъ Смитъ, становится понятнымъ различіе по достоинству нравственнаго отъ прочихъ областей человѣческаго интереса, съ которыми оно такъ часто смѣшивается, напримѣръ, отъ полезнаго, приличнаго, разумнаго [1]). Юмъ, у котораго нравственное въ отношеніи къ основѣ чувства совпадало съ естественнымъ, а въ отношеніи къ справедливости (какъ добавленію)—съ разумнымъ полезнымъ, не могъ дать никакого объясненія этому различію по достоинству. Смитъ замѣчаетъ, что и чувство возмездія, если бы оно, подобно чувственнымъ аффектамъ и другимъ чувствамъ, оставалось въ индивидуальныхъ границахъ, никогда не могло бы достичь такого господствующаго положенія. Но его отличаетъ то обстоятельство, что оно путемъ симпатіи сейчасъ же переносится на другихъ лицъ, и что всякій имѣетъ сознаніе объ этой переносимости. Каждый совершающій извѣстный поступокъ знаетъ, что послѣдній вызываетъ чувство возмездія не только въ томъ, на кого направленъ поступокъ, но, благодаря *объективной* симпатіи, и во всѣхъ другихъ; а это чувство, благодаря уже *субъективной* симпатіи, не столько относится къ результату поступка, сколько къ его мотиву. Въ сознаніи этой переносимости чувства возмездія заключается совѣсть, которая, такимъ образомъ, имѣетъ свой источникъ въ обществѣ, такъ же, какъ и основывающаяся на ней нравственная оцѣнка [2]). За *религіей* Смитъ, въ отличіе отъ Юма, признаетъ большое этическое значеніе, потому что она является самымъ существеннымъ средствомъ для того, чтобы придать всеобщимъ нравственнымъ заповѣдямъ большее значеніе и служить для подкрѣпленія естественнаго чувства обязанности. Даже въ самыхъ несовершенныхъ языческихъ религіяхъ не отсутствуетъ это моральное значеніе, такъ какъ онѣ, не смотря на грубое представленіе о богахъ, видятъ въ послѣднихъ исполнителей нравственнаго закона [3]).

---

[1]) A. a. O. S. 202 и слѣд.

[2]) Тамъ же, ч. III, стр. 261 и слѣд.

[3]) Тамъ же, отд. III, стр. 311 и слѣд.

Въ Адамѣ Смитѣ болѣе старое развитіе англійской нравственной философіи достигло своего заключенія и въ то же время своего высшаго пункта. Начатый Юмомъ психологическій анализъ нравственнаго онъ, съ удивительнымъ, по тогдашнему состоянію психологіи, мастерствомъ, довелъ до конца и освободилъ отъ инородныхъ составныхъ частей разсудочной морали, съ чѣмъ не могъ справиться Юмъ. Въ этомъ психологическомъ направленіи заключается сколько его сила, столько же и слабая сторона. Какъ бы ни былъ тонокъ его анализъ нравственныхъ мотивовъ и какую бы прекрасную услугу ни оказало ему въ этомъ отношеніи его открытіе субъективнаго чувства симпатіи, но введеніе послѣдняго все-таки оставляетъ за собой пробѣлъ, который былъ менѣе замѣтенъ у Юма, благодаря его выводу справедливости изъ рефлексіи. Если мы чувствуемъ симпатію къ побужденію (Gesinnung) добродѣтельнаго поступка, благодаря тому, что ощущаемъ удовлетвореніе для собственнаго нравственнаго побужденія или настроенія, то этимъ все-таки не дается еще отчета относительно послѣдняго основанія этого удовлетворенія. Ссылка на непосредственное чувство не отвѣчаетъ на вопросъ, а только отодвигаетъ его, ибо вопросъ идетъ о томъ, какіе мотивы имѣетъ это чувство. Если Смитъ въ качествѣ такихъ мотивовъ выставляетъ любовь къ честному и благородному, стремленіе къ великому и исполненному достоинства характеру, то это—кругъ (въ доказательствѣ), ибо остается еще установить, въ чемъ состоятъ представленія честнаго, благороднаго и т. д., и въ силу какихъ внѣшнихъ и внутреннихъ условій они могутъ возникнуть въ насъ. И съ психологической стороны Смитъ не напалъ на самое внутреннее зерно этическаго вопроса. Его анализъ превосходенъ, если мы предположимъ, что нравственныя представленія уже даны; но въ своей исторіи возникновенія они остаются для насъ темными, если не считать того вліянія утилитарныхъ разсчетовъ, которое самъ Смитъ ясно признаетъ лишь второстепеннымъ. Къ этой недостаточности изслѣдованія нужно присоединить и то, что психологическій вопросъ не единственный. Какъ ни старался Смитъ выяснить различіе нравственныхъ сужденій отъ другихъ, но ему не удалось представить главнаго основанія этого различія въ достоинствѣ поступковъ нравственныхъ отъ всѣхъ другихъ, а именно нормативнаго характера «этическаго».

Между тѣмъ, какъ, такимъ образомъ психологическое изслѣдованіе въ рукахъ самыхъ выдающихся представителей его, Гертли

(Hartley), Юма и Смита, оказалось недостаточнымъ для обоснованія этики, въ качествѣ дополняющаго выступило другое направленіе этическаго умозрѣнія, которое полагало центръ тяжести для понятія о нравственномъ въ нормативномъ его характерѣ, и для большаго уясненія его обратилось къ метафизическому обоснованію этики. Прежде чѣмъ перейдти къ этому развитію, стоящему въ совершенной противоположности съ эмпирическою моральною философіей англичанъ, познакомимся съ однимъ изъ отпрысковъ послѣдней, именно съ этикой французскаго просвѣщенія XVIII столѣтія.

e) Этика французскаго матеріализма.

Хотя на міровоззрѣніе французскихъ философовъ этого времени оказывали существенное вліяніе и національныя метафизическія традиціи, и матеріалистическая атомистика Гассенди, и натурфилософія Декарта, и, кромѣ того, политическое и соціальное состояніе до-революціоннаго вѣка,—тѣмъ не менѣе этика ихъ ближе всего примыкаетъ къ этикѣ англійскихъ философовъ-моралистовъ, именно Локка и его утилитаристическихъ послѣдователей. Главнымъ представителемъ этой этики французскаго просвѣщенія является Гельвецій [1]).

Мысли его въ нѣсколько измѣненномъ видѣ можно встрѣтить и у другихъ представителей того же направленія. Хотя онъ не можетъ назваться остроумнымъ и послѣдовательнымъ мыслителемъ, точно такъ же, какъ и тонкимъ психологическимъ изслѣдователемъ, тѣмъ не менѣе, безъ всякаго сомнѣнія, является самымъ выдающимся изъ французскихъ этиковъ того времени. Онъ строже и систематичнѣе своего предшественника, de-la-Mettrie, и его сочиненія обработаны съ большею логикой, нежели сочиненія энциклопедистовъ или «Система природы» (Гольбаха). Изъ послѣдователей Локка онъ примыкаетъ ближе всего къ Мандевиллю (см. выше). Но отъ этого послѣдняго отличается практическимъ идеализмомъ, который вообще свойственъ французскому матеріализму, какъ и его противникамъ. Эти философы считали себя носителями новаго развитія міра. Ихъ краснорѣчіе направляется не только противъ тяжести извращенныхъ соціальныхъ установленій, но и противъ ярма предразсудковъ и суевѣрія, которые, по ихъ мнѣнію, томятъ человѣчество. Они начертали

---

[1]) De l'esprit, Paris 1758. De l'homme, de ses facultes intellectuelles et de son education. Oeuvr. posth. Londres 1773.

идеальную картину господства разума, при которомъ каждый воодушевляется только самымъ благороднымъ мотивомъ по отношенію къ собрату и который на мѣсто существующей несправедливости и неравенства поставитъ всеобщее равенство и братство, а на мѣсто насилія и соціальнаго несчастія всеобщую свободу и счастіе.

Средство, которымъ они желали бы ввести это идеальное состояніе, представляетъ замѣчательный контрастъ съ самою цѣлью. Всякое принесеніе себя въ жертву за другого и всѣ другія добродѣтели можно, по ихъ мнѣнію, вывести прямо изъ себялюбія. Объясненіе людямъ ихъ собственной пользы кажется поэтому имъ самымъ лучшимъ средствомъ для введенія указаннаго состоянія всеобщаго счастья. При этомъ Гельвецій нисколько не отрицаетъ, что человѣкъ въ состояніи дойти до того, чтобы поставить общее благо выше своего личнаго; мало того, онъ прямо требуетъ для своего идеальнаго состоянія общества, чтобы возможно большее число людей было способно къ такимъ безкорыстнымъ (unintcressirten) поступкамъ. Но онъ того мнѣнія, что подобныя намѣренія (Gesinnung) должны образоваться изъ первоначальнаго эгоизма путемъ сложнаго вліянія жизни, именно воспитанія, законодательства и личнаго жизненнаго опыта. Психологическаго объясненія того, какъ это можетъ случиться, онъ, конечно, не далъ; въ этомъ отношеніи его теорія болѣе недостаточна, нежели теорія Мандевилля, который основнымъ мотивомъ всякаго безкорыстнаго поступка считаетъ просто тщеславіе и жажду славы, чѣмъ, конечно, сводитъ безкорыстный поступокъ на степень простой иллюзіи. Гельвецій признаетъ слишкомъ много положительнаго достоинства за безкорыстнымъ поступкомъ, чтобы онъ могъ въ этомъ случаѣ слѣдовать своему предшественнику. Но въ его теоріи, вслѣдствіе этого, является ощутительный пробѣлъ, который слѣдовало бы восполнить, для того, чтобы согласить его практическій идеализмъ съ его теоретическимъ гедонизмомъ и эгоизмомъ.

Какъ здѣсь, такъ и вообще въ психологическомъ обоснованіи своего ученія, онъ остается далеко позади своихъ англійскихъ предшественниковъ. Требоввніе равенства всѣхъ людей, которое принадлежитъ начертанной ими картинѣ идеальнаго будущаго, у большинства этихъ писателей, а также и у Гельвеція, превращается въ фикцію абсолютнаго равенства первоначальнаго состоянія всѣхъ людей, т.-е. полнаго равенства ихъ наклонностей и первоначальныхъ свойствъ характера. И эта фикція, которая противорѣчитъ ежедневному опыту, считалась неопровержимою

истиной. Обратную сторону такой вѣры въ первоначальное равенство составляло предположеніе, что на человѣка имѣли постепенное вліяніе воспитаніе, обученіе и законодательство. Чѣмъ больше были склонны сводить всякое соціальное зло къ ненормальности существующихъ учрежденій, тѣмъ больше полагали, что отъ реформы ихъ надо ожидать всякаго блага въ будущемъ. Отсюда, какъ у Гельвеція, такъ и въ «Системѣ природы», можно встрѣтить опредѣленное предположеніе, что мудрые законодатели могутъ такъ воспитать и направить естественный эгоизмъ людей, что онъ будетъ служить лишь средствомъ къ благу ближнихъ и будетъ содѣйствовать общему счастію. Но какъ могутъ приступить къ этому указанные мудрые законодатели, мало того, какъ они сами могутъ вообще явиться при существующихъ условіяхъ и на какихъ основаніяхъ они должны подавлять свой собственный естественный эгоизмъ для общихъ интересовъ—на это нѣтъ никакого объясненія.

Поэтому, какъ бы ни была важна этика французской философіи просвѣщенія, какъ явленіе культурно-историческое, тѣмъ не менѣе, она ничего не сдѣлала для рѣшенія этическихъ задачъ; то же самое нужно сказать и о противникахъ, которыхъ эти задачи встрѣтили себѣ въ тогдашней французской литературѣ. Изъ нихъ съ особеннымъ краснорѣчіемъ вооружался противъ эгоистической и безрелигіозной точки зрѣнія матеріалистической этики Руссо; однако, была бы тщетна всякая попытка построить самостоятельную этическую теорію изъ его разрозненныхъ изліяній. Здѣсь можно встрѣтить сходство съ самыми различными направленіями, именно съ эмоціональною и метафизическою этикой, но безъ всякаго связнаго и послѣдовательнаго проведенія. Все-таки Руссо не остался безъ вліянія на позднѣйшее развитіе. Не говоря уже объ его педагогическихъ вліяніяхъ (Anregungen), его нравственная ревность и ораторскій паѳосъ, съ которыми онъ высказываетъ свои убѣжденія, произвели свое дѣйствіе на умы. Такъ, мы знаемъ, что въ особенности основатель новѣйшей идеалистической этики, Кантъ, получилъ нѣкоторый толчекъ (Anregung) отъ сочиненій Руссо [1]).

---

[1]) См. Dieterich, Kant und Rousseau. Tübingen 1878.

2. Метафизическая этика XVII и XVIII столѣтія.

а) Декартъ и картезіанизмъ.

Въ то время, какъ англійская нравственная философія, на которую оказывали малое вліяніе философскія системы, развивавшіяся одновременно во Франціи, Англіи и Германіи, шла своею дорогой, и въ своемъ господствующемъ направленіи старалась дать отчетъ объ общихъ условіяхъ нравственной жизни на основаніи эмпирическихъ условій ея, господствовавшія теченія континентальной философіи, направлялись совершенно по иному пути. Съ внѣшней стороны, это различіе проявляется уже въ томъ, что на континентѣ этика была гораздо менѣе самостоятельною областью, чѣмъ въ Англіи, и находилась въ полномъ подчиненіи у метафизики. Метафизика въ этомъ отношеніи является, такимъ образомъ, наслѣдницей теологіи. Съ внутренней стороны это взаимоотношеніе метафизики и теологіи не только подтверждается тѣмъ, что теологія и метафизика занимались одними и тѣми же трансцендентными вопросами, но и тѣмъ, что на метафизику вообще имѣла вліяніе теологія прошлаго времени и въ особенности ея отдѣльныя направленія.

Такая двусторонняя особенность континентальной этики ясно выступаетъ уже у того мыслителя, который начинаетъ собой развитіе новѣйшей метафизики, у Декарта. Гораздо больше, нежели можно это видѣть изъ его собственнаго изложенія, онъ обязанъ патристическому и схоластическому умозрѣнію. Къ этимъ элементамъ, однако, присоединяется у него еще и механическое міровоззрѣніе той эпохи, воззрѣніе, которое онъ переноситъ на психологію въ своемъ ученіи объ аффектахъ, часто содержащемъ въ себѣ весьма цѣнные въ этическомъ отношеніи блестки. Руководствомъ къ дальнѣйшему развитію этики служитъ у него его ученіе о волѣ и объ отношеніи воли къ аффектамъ. Въ пониманіи первой онъ является ученикомъ номиналистовъ. Проще, онъ индетерминистъ: воля Божія и воля человѣка у него свободны. Нравственныя заповѣди суть божественныя предписанія; свободѣ человѣка предоставляется слѣдовать или не слѣдовать имъ: первое будетъ нравственно, второе — безнравственно. Воля сама по себѣ легко могла бы слѣдовать нравственной заповѣди, ибо она проявляется во всякомъ знаніи: чистая воля и чистое знаніе совпадаютъ между собою. Если бы человѣкъ былъ только духовнымъ существомъ, т. е. только волей, то было бы невозможно

никакое уклоненіе отъ того, что познается ясно,—сюда относится и нравственная заповѣдь. Но человѣческая душа связана съ тѣломъ. Правда, Декартъ удаляется отъ воззрѣній платоно христіанской философіи въ томъ, что эту связь онъ не считаетъ неестественною, наложенною на человѣка въ видѣ недуга или наказанія за совершенную имъ вину. Онъ смотритъ на нее скорѣе какъ на естественную, намѣченную въ первоначальномъ божественномъ міровомъ планѣ. Однако, часть древнихъ воззрѣній сохранилась у него въ томъ, что и по его мнѣнію изъ этой связи съ тѣломъ проистекаетъ зло. Но только здѣсь матерія разсматривается не непосредственно какъ зло, а дѣлается попытка вывести психологически уклоненіе отъ добра изъ взаимоотношеній между душей и тѣломъ. Посредствующимъ членомъ въ этомъ случаѣ являются аффекты. Они представляютъ собою одновременно состоянія и тѣла, и души, и основываются на взаимодѣйствіи послѣднихъ. Они выходятъ не изъ души, какъ думали древнѣйшіе философы, а представляютъ собой первоначальныя тѣлесныя расположенія (Affectione), которыя разростаются въ душѣ при помощи жизненныхъ (или животныхъ) духовъ. Поэтому, душа относится къ нимъ пассивно, отчего и аффекты названы Декартомъ страстями души (passions de l'âme). Они затемняютъ ясное знаніе и ясную волю, такъ что мы желаемъ того, чего не слѣдуетъ желать [1]).

Такимъ образомъ, Декартъ приходитъ къ двойственному пониманію измѣнчиваго понятія нравственнаго и безнравственнаго, а именно, интеллектуальному и эмоціональному. Съ одной стороны, нравственное совпадаетъ съ яснымъ знаніемъ, которое всегда является въ то же время и ясною волей, съ другой— нравственное совпадаетъ съ господствомъ воли надъ аффектами; такъ же точно ненравственное совпадаетъ съ неяснымъ знаніемъ, съ подчиненіемъ воли аффектамъ. Посредство между обоими понятіями лежитъ въ томъ, что изъ аффектовъ проистекаетъ всякая неясность знанія. Но такъ какъ возникновеніе аффектовъ основывается на естественной связи души и тѣла, то господство воли можетъ быть достигнуто не тѣмъ, чтобы аффекты исчезли совершенно, а тѣмъ, чтобы господствовали такіе аффекты, которые обладаютъ свойствомъ не подчинять себѣ воли. И такой аффектъ существуетъ: это чисто интеллектуальный

---

[1]) Les passions de l'âme, особенно ч. I и II. См. также Discours de la méthode, III и IV.

интересъ, удивленіе. Давая волѣ направленіе къ познанію, этотъ аффектъ содѣйствуетъ ея господству надъ другими неблагородными аффектами. Когда послѣдніе грозятъ затемнить познаніе и волю, этотъ аффектъ служитъ самымъ существеннымъ вспомогательнымъ средствомъ для нравственности, какъ скоро ему удается подавить прочіе аффекты.

То отношеніе, въ которое Декартъ поставляетъ удивленіе къ аффектамъ, является уже попыткой къ послѣдовательному образованію эмоціональной стороны его теоріи. Но къ полному осуществленію этой попытки онъ не пришелъ, очевидно, потому, что въ своемъ понятіи свободы воли онъ не могъ отрѣшиться отъ понятія воли, какъ высшей инстанціи, такъ-что это понятіе заканчиваетъ собой какъ интеллектуальную, такъ и эмоціональную стороны его теоріи, причемъ онъ соединяетъ и ту, и другую. Сообразно съ этимъ, дальнѣйшее развитіе картезіанской теоріи имѣло возможность идти по двумъ направленіямъ: во-первыхъ, въ смыслѣ болѣе полнаго обоснованія и психологической мотивировки при помощи ученія объ аффектахъ, и во-вторыхъ, въ смыслѣ отрѣшенія отъ индетерминистической точки зрѣнія, которой еще твердо придерживался Декартъ.

Это дальнѣйшее развитіе было выполнено въ картезіанской школѣ. Уже Арнольдъ Гейлинксъ сдѣлалъ большой шагъ впередъ на пути приближенія къ детерминизму своею окказіоналистической [1]) теоріей, установленною имъ для объясненія отношенія между тѣломъ и душей [2]). Если представленія возбуждаются въ нашей душѣ Богомъ по поводу извѣстныхъ событій въ нашемъ тѣлѣ, и если движенія нашего тѣла направляетъ Богъ по поводу соотвѣтствующихъ представленій въ нашей душѣ, то своею душей и своимъ тѣломъ мы представляемъ собою ничто иное, какъ орудіе въ рукахъ Бога. Безусловная свобода воли

---

[1]) Слово «окказіоналистическій» происходитъ отъ слова «occasion», случай. Эта теорія возникла изъ ученія Декарта, что тѣло не можетъ дѣйствовать на душу, а душа на тѣло, такъ какъ онѣ совершенно противоположныя сущности (душа есть субстанція мыслящая и непространственная, а тѣло—субстанція протяженная). Декартъ видѣлъ возможность воздѣйствія души на тѣло только въ волѣ Бога. Гейлинксъ развиваетъ эту мысль: Богъ долженъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ (occasion) переводить стремленія нашей души въ движенія тѣла, и наоборотъ. Впрочемъ, Онъ могъ изначала такъ устроить тѣло и душу, что ихъ дѣйствія совпадаютъ, подобно ходу двухъ одинаково поставленныхъ часовъ. *Ред.*

[2]) Gnothi Seauton sive Ethica. Amstelod. 1709. Цитаты отсюда у Erdmann'a, Geschichte der neueren Philosophie, I, 2 Beil. стр. III ff.

принадлежитъ только Богу, а не человѣку, который, если познаетъ свою истинную природу, то подчиняетъ свою волю божественной волѣ. Отсюда и здѣсь воля сама по себѣ имѣетъ значеніе свободной воли, но при этомъ здѣсь требуется полное отрѣшеніе отъ нея, какъ обязанность, и это отрѣшеніе совершается одновременно и въ формѣ знанія, и въ формѣ аффекта. Въ первомъ случаѣ оно является результатомъ истиннаго взгляда на нашу собственную природу и на ея отношеніе къ божественному Существу, во второмъ случаѣ—она есть дѣло самаго благороднаго изъ аффектовъ, смиренія, которое Гейлинксъ называетъ добродѣтелью добродѣтелей.

Еще дальнѣйшій шагъ въ этомъ направленіи представляетъ собою философія Мальбранша [1]). Такъ какъ онъ, расширяя окказіонализмъ, свелъ всякое явленіе въ природѣ къ непосредственной дѣятельности божественной воли, то у него исчезла не только абсолютная человѣческая свобода воли, но и божественной волѣ были положены существенныя границы. Чѣмъ больше произвольное дѣйствіе Бога совпадаетъ съ міровымъ порядкомъ, тѣмъ болѣе роковымъ оно должно являться.

Богъ (какъ гласитъ теологическая формула, выражающая эту мысль) могъ сотворить и не сотворить міръ, но послѣ того, какъ онъ закончилъ твореніе, иной міровой порядокъ, нежели существующій, сталъ невозможнымъ. Но послѣдній есть проявленіе божественнаго Существа, такъ что онъ долженъ быть также необходимъ, истиненъ и абсолютно добръ, какъ и само божественное Существо, которое отражается въ естественномъ порядкѣ вещей, и именно въ самой ясной идеѣ, какую мы только имѣемъ объ этомъ естественномъ порядкѣ—въ идеѣ пространства.

Но и существованіе зла не запутало Мальбранша въ указанномъ понятіи (о свободѣ воли). Богъ въ міровомъ порядкѣ допустилъ и грѣхи, такъ какъ у него было въ то же время и средство обратить ихъ на добро, и это средство, т. е. воплощеніе Христа, превысило своею цѣнностью зло, для котораго оно было необходимо. Въ этихъ, точно также, какъ и въ другихъ, выводахъ ожили мысли древнѣйшей христіанской этики. Но раціоналистическое направленіе времени не позволило придти къ пол-

[1]) Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Oeuvres par Jules Simon t. I. De la recherche de la vérité, тамъ же, t. III и IV. Traité de morale Paris 1707, не былъ у меня подъ руками. Извлеченія изъ него даетъ Bouillier, Histoire de la philos. Cartésienne, t. II, p. 68—75.

ному мистическому представленію понятія о грѣхахъ. Наряду съ понятіемъ уклоненія (отъ добра), какъ грѣхопаденія, стоитъ картезіанское пониманіе его, какъ дѣйствія затемненнаго познанія, которое необходимо связано съ ограниченною природой человѣка. Согласно съ этимъ пониманіемъ, въ насъ заложено Богомъ непреодолимое стремленіе къ совершенному добру, но наше недостаточное знаніе производитъ то, что мы стремимся къ второстепеннымъ благамъ. Грѣхъ отсюда является не столько положительнымъ, сколько отрицательнымъ зломъ, слабостью, побѣда надъ которою основывается отчасти на ясности познанія, отчасти на силѣ воли. Разсудокъ и воля, совпадающіе у Декарта, у Мальбранша выступаютъ, такимъ образомъ, отдѣльно. Дѣятельность разсудка заключается въ познаваніи Бога, дѣятельность воли — въ любви къ Богу. Какъ отдѣльныя вещи должны быть для насъ лишь вспомогательнымъ средствомъ къ познанію Бога, такъ и мы должны къ отдѣльнымъ предметамъ, къ нашимъ ближнимъ питать не любовь въ собственномъ смыслѣ, а лишь благожеланіе и уваженіе, поскольку мы какъ въ нихъ, такъ и въ себѣ самихъ видимъ созданія Бога. Такимъ образомъ, вопросъ о картезіанскомъ индетерминизмѣ выступаетъ здѣсь по двумъ направленіямъ: въ отношеніи къ Богу и въ отношеніи къ человѣку, и начатая Декартомъ попытка показать нравственное, какъ результатъ познанія, и въ то же время вывести его изъ развитія аффектовъ, доведена здѣсь до конца, благодаря тому, что оба процесса являются здѣсь уже не какъ противостоящія другъ другу силы, а какъ различныя стороны одного и того же явленія. Но послѣднее могло случиться только тогда, когда воля была отдѣлена отъ знанія и отнесена къ аффектамъ. Средствомъ познанія Бога является разумъ, въ любви же къ Богу проявляется воля: оба явленія совершаются вполнѣ одновременно, ибо мы не можемъ познавать Бога, не любя его, и не можемъ его любить, не познавая его.

Въ своей метафизикѣ, точно такъ же какъ и въ своей этикѣ, Мальбраншъ уже почти совсѣмъ находится въ кругозорѣ того пантеистическаго ученія, которое въ то же время развивалъ Спиноза. Одно лишь мѣшаетъ ему отважиться на тотъ шагъ, который сдѣлалъ его смѣло мыслившій современникъ: онъ не былъ въ состояніи отказаться отъ тѣхъ предположеній, которыя давало ему ученіе католической церкви. Вотъ почему противоположностью ему выступаетъ вполнѣ свѣтская форма философіи Спинозы; она противоположна ему по

совершенно ясному устраненію какъ понятія о личномъ Божествѣ, такъ и специфически католическихъ церковныхъ догмъ. Тѣмъ замѣчательнѣе было для тогдашняго духа времени, что человѣкъ, который всѣми своими наклонностями привязанъ былъ къ церковнымъ традиціямъ, во всѣхъ своихъ мысляхъ, которыя у него развивались независимо отъ этого, стремился къ той формѣ метафизической этики, которая нашла въ Спинозѣ свое завершеніе.

Та раціональная постановка христіанской этики, которая получила начало у Декарта, у Мальбранша же нашла продолженіе и въ то же время соединилась съ попыткой возстановленія древнѣйшаго теологическаго ученія—у Спинозы была доведена до конца. Онъ создаетъ первую метафизическую этику, которая вполнѣ была отрѣшена отъ своего теологическаго начала. Въ этомъ отношеніи онъ создаетъ такое же отдѣльное направленіе для метафизики, какое уже Бэкономъ было создано для эмпирическаго знанія въ англійской философіи морали, конечно, не безъ нѣкоторыхъ отступленій.

b. Спиноза.

Этика Спинозы всецѣло основывается на началахъ его метафизики. Въ первыхъ частяхъ его главнаго труда метафизическія задачи, т.-е. опредѣленіе субстанціи и діалектическая обработка этого основного понятія его философіи, повидимому, являются самымъ важнымъ дѣломъ, такъ что заглавіе «этика» остается для читателей непонятнымъ. Только заключеніе показываетъ, что философъ выбралъ это заглавіе съ намѣреніемъ, чтобы выставить этическія проблеммы такими, въ которыхъ онъ полагаетъ наибольшую важность. Его метафизика и ученіе о познаніи должны были служить лишь средствомъ и подготовленіемъ къ построенію этическаго міровоззрѣнія, которое увѣнчиваетъ зданіе его системы [1]). Но и въ другомъ отношеніи, которое авторъ не имѣлъ въ виду, это заглавіе замѣчательно для его тенденціи. Этика не только является послѣднею цѣлью его сочиненія, но сами этическія воззрѣнія, которыми оно заканчивается, въ послѣднемъ своемъ основаніи являются въ немъ источниками метафизическихъ.

Кромѣ платоновской философіи едва-ли существуетъ другая,

---

[1]) См. въ этомъ случаѣ начало трактата «De intellectus emendatione. Opp. ed Bruder. Vol. II, p. 7 seq.

которая бы носила на себѣ слѣды происхожденія изъ этическихъ потребностей такъ же, какъ философія Спинозы. Какъ въ той, такъ и въ другой метафизическія проблеммы тождественны съ религіозными. Понятіе о Богѣ составляетъ полюсъ обѣихъ системъ: философія, какъ ее понимаютъ Платонъ и Спиноза, есть раціонализированная (обоснованная на разумѣ) религія. Поэтому, на мѣстѣ религіознаго представленія Бога у перваго является идея добра, у втораго—понятіе субстанціи [1]. Но, между тѣмъ, какъ Платонъ никогда не могъ вполнѣ діалектически переработать (ассимилировать) миѳическія части религіознаго сознанія, философія Спинозы является религіей, вполнѣ и всецѣло образованной изъ понятій разума (раціонализированной). Затѣмъ, болѣе у него не удержалось никакихъ остатковъ творчества фантазіи. Только въ одномъ пунктѣ звучитъ еще религіозное отношеніе, а именно въ томъ, что выставляется тождество субстанціи съ понятіемъ о Божествѣ. Но, конечно, эта раціонализированная религія имѣетъ основное различіе отъ религіи просвѣщеннаго деизма Локка и его школы. У этихъ послѣднихъ съ намѣреніемъ засыпались миѳическія глубины религіозной мысли, чтобы сущностью религіознаго откровенія осталась поверхностная разсудочная и утилитарная мораль. У Спинозы же мистическое содержаніе понятія о Богѣ и о религіозномъ чувствѣ есть именно то, что онъ старался провести въ формѣ познанія, сообразнаго съ разсудкомъ. Если уже непосредственные преемники Декарта старались отказаться отъ остававшейся еще у него индетерминистически-номиналистической точки зрѣнія [2], то у Спинозы этотъ отказъ отъ индетерминизма доведенъ до обратной крайности: у него повсюду господствуетъ принципъ внутренней необходимости. Богъ, какъ существующее само въ себѣ безконечное бытіе, не только самъ необходимъ, но и все, что въ немъ есть, его аттрибуты и модусы [3], что составляетъ отдѣль-

---

[1]) Мы видимъ въ окружающей дѣйствительности только конечныя и преходящія явленія. Но думать, что кромѣ ихъ нѣтъ ничего, - что за ними не кроется ничего безконечнаго, не уничтожимаго, не преходящаго,—это, по мнѣнію Спинозы, противорѣчіе. Поэтому, необходимо принять, что за преходящимъ міромъ есть нѣчто безконечное, которое само ни отъ чего не зависитъ и ни въ чемъ не нуждается для своего существованія, а между тѣмъ, само служитъ основой и причиной всего конечнаго. Это-то понятіе абсолютнаго существованія и называетъ Спиноза—субстанціей. Ред.

[2]) По которой для воли нѣтъ необходимости, т.-е. она свободна. Ред.

[3]) Аттрибуты субстанціи (см. выше) или, все равно, Бога, суть тѣ его проявленія, которыя познаются нашимъ разумомъ. Это—прежде всего матерія и духъ, или мышленіе и протяженность. Но это вовсе не всѣ свой-

ныя теченія вещей, совершается съ такою же необходимостью [1]. Для свободной воли здѣсь не остается мѣста, и каждый человѣческій поступокъ уже данъ вмѣстѣ съ субстанціональною основой міра, какъ необходимое видоизмѣненіе (Modification) его бытія [2]. Такимъ образомъ, относительно этой взаимной связи съ основой всѣхъ вещей нельзя никогда говорить о должествованіи (Sollen), а лишь только о бытіи. Нравственное и ненравственное суть лишь относительныя опредѣленія, которыя имѣютъ значеніе до тѣхъ поръ, пока мы ограничиваемся разсмотрѣніемъ нашихъ аффектовъ и ихъ отношенія къ нашему знанію, но значеніе этого различія совершенно исчезаетъ въ общей взаимной связи бытія. Богъ, абсолютное, ни добръ, ни золъ, такъ какъ всѣ эти конечныя и относительныя опредѣленія сводятся въ Немъ къ единству. Если нравственное съ своими различіями по достоинству относится всецѣло въ области конечнаго ограниченнаго знанія, то черезъ это естественно теряетъ опору то номиналистическое воззрѣніе, которое выводитъ нравственное непосредственно изъ божественнаго повелѣнія. Если наши относительныя различія добра и зла по достоинству не могутъ распространяться на субстанцію, или Бога, то основу послѣднихъ слѣдуетъ искать лишь въ ограниченности конечнаго существа, этого модуса субстанціи (см. прим. ниже). Не «natura naturans» (сущность природы), въ которой изчезаютъ всѣ противоположности и различія конечнаго мышленія, а «natura naturata», то-есть безконечный рядъ отдѣльныхъ существъ, т.-е. образовъ или формъ, бытія субстанціональной основы міра, служитъ мѣстомъ какъ нравственнаго, такъ и всѣхъ прочихъ опредѣленій міра.

Здѣсь, въ области единичныхъ дѣйствій и существованій, т.-е. въ «natura naturata» имѣетъ мѣсто и человѣческая свобода, и ея противоположность, порабощеніе духа. Ибо въ цѣпи отдѣльныхъ причинныхъ соотношеній, человѣкъ, какъ и всякій другой отдѣльный предметъ, опредѣляется отчасти свойствами его собственною природы, имѣющими свой источникъ въ связи съ безконечной субстанціей, отчасти же, внѣшнимъ міромъ (предметами). Въ первомъ случаѣ человѣкъ является дѣятельнымъ, во вто-

---

ства Божества: они безконечны и непостижимы для насъ въ цѣломъ. Модусы же суть тѣ отдѣльныя существа, подъ видомъ коихъ намъ являются эти аттрибуты (мышленіе и протяженность). Ред.

[1]) Ethica, Pars I.

([2] Ethica, Pars V, Schol. 11—32.

- страдательнымъ. Поскольку онъ слѣдуетъ внутреннимъ основоопредѣленіямъ своего существа,—онъ свободенъ; поскольку онъ опредѣляется внѣшними основаніями,—онъ несвободенъ. Несвобода всегда происходитъ отъ смутнаго не-адекватнаго (несовпадающаго) знанія; но какъ скоро мы ясно понимаемъ свое существо, мы можемъ опредѣляться только этимъ яснымъ знаніемъ. Какъ скоро мы образуемъ не-адекватныя представленія, то мы подчиняемся «страдательнымъ» аффектамъ, т.-е. такимъ состояніямъ нашего тѣла и нашей души, которыя имѣютъ свой источникъ не въ насъ самихъ, но во внѣшнихъ предметахъ. Такимъ образомъ, нравственное у Спинозы принимаетъ двойную форму: съ одной стороны оно совпадаетъ съ адекватнымъ знаніемъ, съ другой стороны—съ дѣятельнымъ аффектомъ [1]). Эти обѣ стороны, въ свою очередь, необходимо совпадаютъ между собою. Страдательный аффектъ перестаетъ быть страдательнымъ, коль скоро онъ становится ясно познаннымъ въ своемъ существѣ [2]). Поэтому для человѣка, который достигъ ступени яснаго знанія, нѣтъ ни страданія, ни боли. Онъ знаетъ, что онъ самъ составляетъ одно съ безконечнымъ Существомъ, что наклонности (Affectionen) его тѣла и его души суть лишь форма проявленія (модификаціи) этого безконечнаго Существа, и что любовь къ земнымъ вещамъ есть лишь способъ проявленія (модификаціи) высочайшей любви, которая есть любовь къ Богу. Такимъ образомъ, познаніе Бога, какъ высшая форма познанія, необходимо связано съ высочайшимъ и самымъ воодушевленнымъ изъ аффектовъ, съ интеллектуальною любовію къ Богу, которая, говоря образно, составляетъ часть безконечной любви, которою

---

[1]) Т.-е. такимъ который вытекаетъ изъ внутренней сущности человѣка, а не изъ воздѣйствія внѣшнихъ условій. Въ этомъ смыслѣ надо понимать дѣятельный аффектъ, а не въ смыслѣ только эффекта, возбуждающаго къ дѣятельности. Ибо и страдательный аффектъ, т.-е. движенія души, возбуждаемыя внѣшними предметами, могутъ возбуждать къ дѣятельности, но эта дѣятеляность будетъ результатомъ, такъ сказать, внѣшняго толчка а не внутренней потребности, находящейся въ связи съ субстаціей. Ред.

[2]) Понятно, почему то же самое аффектив. дѣйствіе на насъ предметахъ перестаетъ быть страдательнымъ, когда мы его разумно познаемъ. Возьмемъ примѣръ: пока влеченіе къ другому полу является безсознательнымъ инстинктомъ, оно господствуетъ надъ человѣкомъ, и онъ играетъ роль пассивнаго раба этого аффекта (роль страдательную); но если онъ постигъ связь этого стремленія со всею цѣпью бытія, если онъ, въ виду этого, ставитъ себѣ то же стремленіе, какъ разумно сознанную высшую цѣль, то аффектъ становится активнымъ (свободнымъ). Ред.

Богъ любитъ самъ себя (такъ какъ мы только части Бога). Въ природѣ нѣтъ ничего, что бы было противно этой любви или могло бы ее уничтожить; ибо она вытекаетъ изъ природы души и является, такимъ образомъ, дѣятельнымъ аффектомъ, который непосредственно связанъ съ самопознаніемъ души. Поступать добродѣтельно, значитъ поступать по указанію разума. Такая добродѣтель не нуждается въ наградѣ; она сама для себя награда, ибо она сопряжена съ высшимъ самоудовлетвореніемъ, основаннымъ на разумѣ, и съ любовію къ Богу, въ которой одной только заключается блаженство. Далѣе, добродѣтель не составляетъ результата сдерживанія чувственныхъ влеченій, но, наоборотъ, она доставляетъ намъ силу сдерживать эти влеченія [1]).

Такъ какъ у Спинозы самопознаніе и познаніе Бога совпадаютъ, на познаніи же Бога основывается добродѣтель и блаженство, то у него исчезаетъ вполнѣ значеніе дѣятельныхъ и соціальныхъ добродѣтелей. Правда, добро, которое добродѣтельный желаетъ себѣ, желаетъ онъ и для остальныхъ людей и тѣмъ больше, чѣмъ больше его познаніе Бога, ибо, если бы каждый поступалъ по своей природѣ, то всѣ должны бы были стремиться къ одному и тому же высшему благу и наслаждаться имъ одинаковымъ образомъ. Но отдѣльный человѣкъ дѣйствуетъ только для себя и для собственной пользы, а если онъ руководится въ своей дѣятельности благомъ другихъ, то этимъ онъ подчиняется уже страдательнымъ аффектамъ. У Спинозы совпадаютъ между собою такія понятія, какъ—быть добродѣтельнымъ, слѣдовать указаніямъ разума и стремиться къ личной пользѣ, но, конечно, онъ понимаетъ пользу не въ смыслѣ популярной утилитарной морали, не какъ стремленіе къ внѣшнимъ выгодамъ (которыя вытекаютъ лишь изъ неадекватнаго знанія и служатъ страдательнымъ аффектамъ), но въ смыслѣ поддерживанія связи между собственнымъ бытіемъ и бытіемъ безконечнымъ, какъ оно понимается адекватнымъ знаніемъ. Вотъ почему добродѣтельный веселъ и самодоволенъ, дружелюбенъ и откровененъ по отношенію къ ближнимъ; но состраданія онъ не знаетъ, такъ какъ это—страдательный аффектъ и, какъ таковой, дуренъ; помощь же, которую обыкновенно оказываютъ другимъ изъ состраданія, добродѣтельный человѣкъ дѣлаетъ изъ разума [2]).

Въ этомъ сильномъ оттѣненіи индивидуальной стороны въ

[1]) Ethica, IV, Dfin Prop. 1, Ethica, V, Prop. 1, Schol 36—42.
[2]) Ethica, IV, Schol. 40--50.

понятіи добродѣтели, въ этой наклонности къ созерцательной жизни, которая выступаетъ въ возвышеніи самопознанія и познанія Бога, и связанной съ этимъ любви къ Богу, Спиноза кажется настоящимъ послѣдователемъ того отрицающагося отъ міра направленія христіанской этики, которое наиболѣе господствовало во времена, когда религіозное чувство совершенно вытѣсняло интересъ къ мірскимъ вещамъ. Только, конечно, для раціоналистическаго философа это благо лежитъ не по ту сторону жизни, а въ непосредственномъ самонаслажденіи добродѣтелью, хотя онъ не относится отрицательно и къ безсмертію, приписывая вѣчное существованіе всему, что душа познаетъ въ формѣ вѣчности, а также и ей самой, насколько она познаетъ себя совершенно ясно. Каждая же адекватная идея есть постоянная (unverlierbarer) составная часть самого вѣчнаго Существа [1]).

Хотя этика Спинозы должна быть названа глубоко религіозною во всѣхъ отношеніяхъ, мало того, хотя она, повидимому, весьма сродна съ мистическою стороной христіанскихъ вѣрованій, однако, это обстоятельство мало было замѣтно для современниковъ. Отождествленіе его понятія о субстанціи съ Богомъ, а понятія Бога съ природой, казалось имъ лишь богохульствомъ, дурно прикрывавшимъ атеизмъ философа, а въ совершенномъ игнорированіи догматовъ существующихъ религій они видѣли подтвержденіе этого мнѣнія. Сюда надо еще присоединить и то, что помимо этихъ предубѣжденій, опирающихся на ложной видимости, этическое направленіе Спинозы не возбуждало къ себѣ симпатіи и въ господствующемъ направленіи времени. Для послѣдняго его этика въ основѣ была слишкомъ религіозна. Въ своемъ исключительномъ направленіи къ Богу она пренебрегала всѣмъ, что называли «дѣятельнымъ христіанствомъ», конечно не заявляя этимъ притязаній на сходство съ первоначальною формой христіанской этики. Въ этомъ отношеніи односторонне созерцательное направленіе Спинозы стояло несомнѣнно въ тѣсной связи съ уединеннымъ положеніемъ въ жизни этого еврейскаго мыслителя, котораго отвергло его религіозное общество, а къ другому онъ не рѣшался присоединиться [1]). Совершенную про-

---

[1]) Ethica, V, Schol. 24—36.

[1]) Барухъ Спиноза былъ родомъ еврей (изъ Португаліи). Онъ родился въ Амстердамѣ въ 1632 г. и первоначально готовился въ раввины, отчего и зналъ глубоко теологію. Отдавшись философіи, онъ былъ отлученъ отъ еврейскаго общества синагогой. Жизнь его была полнымъ выраженіемъ его идей: богатство

тивоположность, какъ по своему характеру, такъ и по своему внѣшнему положенію въ жизни, представляетъ собой человѣкъ, труды котораго были направлены главнымъ образомъ къ созданію такого этическаго міровоззрѣнія, которое должно быть противопоставлено во всѣхъ указанныхъ отношеніяхъ, пресловутому яко бы атеизму Спинозы; совершенно противоположному и по характеру, и по своимъ жизненнымъ условіямъ.

c. Лейбницъ.

Находясь подъ вліяніемъ всѣхъ теченій общественной жизни и научнаго движенія времени, а часто и самъ руководя ими, Лейбницъ никогда не скрывалъ, что онъ стремился своею системой по возможности удовлетворить всѣмъ направленіямъ, имѣющимъ на то право. Въ особенности же онъ старался примирить философію съ теологіей и полагалъ, что достигнетъ высшей цѣли своего стремленія, если ему удастся, какъ онъ ласкалъ себя слишкомъ смѣлою надеждой, соединить на почвѣ своей философіи враждебныя христіанскія церкви и исповѣданія. Это приспособительное стремленіе мы не должны оставлять безъ вниманія при обсужденіи его философіи. Оно дѣлаетъ его, при всей его геніальности, эклектикомъ, который раздѣляетъ со всякимъ эклектизмомъ тотъ недостатокъ, что въ немъ соединяются часто противорѣчивые элементы.

Впрочемъ въ одномъ Лейбницъ сходится со Спинозой: его этика опирается всецѣло на метафизику, которая въ послѣдней своей основѣ, въ свою очередь, руководится этическими постуллатами. Поэтому, его стремленія попадаютъ въ область дальнѣйшаго образованія метафизической этики, и въ этомъ отношеніи они имѣли весьма большое вліяніе на сродныя попытки послѣдующаго времени нашихъ дней.

Метафизическая противоположность между Спинозой и Лейбницемъ выражается, какъ извѣстно, въ совершенно различномъ пониманіи понятія субстанціи у обоихъ мыслителей. Спиноза понимаетъ его пантеистически, Лейбницъ—индивидуалистически[1]). У перваго субстанція является абсолютнымъ един-

---

слава, блескъ не прельщали его; не смотря на приглашенія нѣкоторыхъ коронованныхъ особъ занять каѳедру философіи, онъ отказывался отъ этого, жилъ въ бѣдности, мелкою поденною работой, но всегда высоко счастливый и самоудовлетворенный. Его этика переведена въ прошломъ году на русскій языкъ. Ред.

[1]) Чтобы пояснить это мѣсто для лицъ, незнакомыхъ, съ исторіей мысли

ствомъ и безконечностію всего существующаго, у послѣдняго она является абсолютно самостоятельнымъ отдѣленнымъ существомъ, и только безконечность монадъ, въ ихъ непрерывномъ слѣдованіи отъ низшаго къ высшему совершенству, образуетъ совокупность вещей[2]). Эта противоположность имѣетъ несомнѣнно религіозно-этическіе мотивы, какъ ни мало послѣдніе на первый взглядъ выступаютъ въ философскомъ обоснованіи обоихъ ученій о субстанціи.

Религіозное чувство Спинозы есть совершенная преданность Богу; въ этомъ чувствѣ исчезаетъ всякая мысль о самостоятельности отдѣльныхъ лицъ. Его представленіе о Богѣ такъ полно идеей абсолютной безконечности, что онъ не считаетъ возможнымъ переносить на субстанцію такія опредѣленія (предикаты), которыя заимствованы изъ области конечнаго и ограниченнаго, напримѣръ, личность. Подобно тому, какъ противоположности добра и зла изчезаютъ въ Богѣ, такъ и представленіе личной индивидуальности не имѣетъ для него никакого значенія, такъ какъ оно всецѣло принадлежитъ къ нашему неадекватному знанію, которое даетъ намъ ложное представленіе объ индивидуальной самостоятельности, не существующей самой въ себѣ. Для Лейбница же индивидуалистическое ученіе о субстанціи не только возможно, но и необходимо для того, чтобы придать Богу характеръ личности и, вмѣстѣ съ тѣмъ, всѣ тѣ дальнѣйшія опредѣленія (предикаты), которыя принадлежатъ ему въ религіозномъ представленіи. Онъ творецъ міра и Промыслитель, Онъ въ особенности творецъ и блюститель (Erhalter) нравственнаго міропорядка; и съ этимъ общимъ представленіемъ философу не трудно занять

добавимъ, что у Спинозы, какъ уже видѣли читатели, сущность міра (субстанція), или Богъ, можетъ быть только единая, ибо, будучи безусловна, онъ не можетъ подлежать ни сравненію, ни отношенію къ чему-либо; но въ то же время, говорить о ней, какъ о личности. невозможно потому, что понятіе личности есть наше узкое, ограниченное понятіе. Субстанціи есть высшее единство, не подлежащее нашимъ ограниченнымъ представленіямъ объ индивидуальности. У Лейбница, наоборотъ, сущность міра составляютъ монады. Это нѣчто въ родѣ атомовъ субстанціи, конечно, не въ смыслѣ матеріальныхъ атомовъ. Эти атомы духовны: они обладаютъ стремленіемъ и представленіемъ, они независимы и если имъ дѣятельности совпадаютъ другъ съ другомъ, то это въ силу предъ установленной гармоніи Эти монады располагается по степенямъ. Богъ есть монада монадъ и въ тоже время эта монада есть весь міръ въ его безконечномъ и она же есть творецъ прочихъ монадъ и т. п. Ред.

[1]) Leibniz, Opera philos. ed. Erdmann, p. 376, 705, 714.

примиряющее положеніе, даже по отношенію къ отдѣльнымъ церковнымъ догмамъ[1].

Не смотря на эту противуположность въ метафизическихъ основныхъ воззрѣніяхъ, обѣ философіи совпадаютъ въ нѣкоторыхъ предположеніяхъ своихъ этическихъ взглядовъ, — предположеніяхъ, на которыя соглашается метафизическая этика, не смотря на то, что все прочее направленіе можетъ быть какое угодно. Первое изъ такихъ предположеній есть детерминизмъ. И у Лейбница всѣ представленія и всѣ акты воли отдѣльнаго существа вытекаютъ, какъ необходимыя, изъ его первоначальной природы. И такъ же точно относительно Бога, а именно въ силу нравственныхъ законовъ, Лейбницъ отрицаетъ, чтобы Богъ могъ создать иной міровой порядокъ, нежели тотъ, который дѣйствительно существуетъ [2]). Правда, онъ старается (желая примѣниться къ религіозному представленію) смягчить этотъ детерминизмъ тѣмъ, что дѣлаетъ различіе между моральною необходимостью и необходимостью метафизической, и признаетъ за сотвореніемъ другого міра не моральную, а метафизическую возможность, такъ какъ, въ силу предположеній безконечнаго совершенства Божія, существующій міръ долженъ быть и необходимо лучшимъ изъ возможныхъ міровъ [3]) Но это различіе между метафизической и моральной необходимостью есть, очевидно, искусственная натяжка, ибо, по смыслу лейбницевской теологіи, моральная и метафизическая необходимость совпадаютъ между собою.

Вторымъ пунктомъ согласія со Спинозой, выходящимъ изъ того, что, въ концѣ-концовъ, всѣ раціоналистическія системы родственны между собою, является интеллектуализмъ. И у Лейбница поступать нравственно и разумно — одно и то же; безнравственное есть недостатокъ, заблужденіе, результатъ смутнаго представленія. При этомъ такое согласіе находится въ связи съ тѣмъ, что въ ученіи Лейбница о познаніи противуположности между яснымъ и смутнымъ представленіемъ, вполнѣ соотвѣтствуетъ противоположности адэкватнаго и неадэкватнаго знанія у Спинозы.

---

[1]) Op. ed. Erdmann, p. 411, 463, 532 seg., 708, 716.

[2]) Théodicée, opp. ed. Erdmann, p. 513 seq. Nouv. ess., liv. II chap. 21, тамъ же p. 249.

[3]) Т.-е. метафизически Богъ долженъ считаться абсолютно свободнымъ, или не подчиненнымъ необходимости, а потому Онъ могъ создать міръ внѣ всякой необходимости. Но будучи въ то же время, съ точки зрѣнія нравственной, Существомъ всесовершеннымъ, Онъ не могъ создать такого міра, который бы не былъ самымъ совершеннымъ. *Ред.*

И какъ у послѣдняго съ знаніемъ соединяется аффектъ, а съ высшимъ знаніемъ—совершеннѣйшій аффектъ, т.-е. интеллектуальная любовь къ Богу, такъ и у Лейбница съ представленіемъ сопряжено стремленіе, съ яснымъ представленіемъ—ясно сознанное стремленіе, связанное съ блаженствомъ и заключающееся въ любви къ Богу и къ созданіямъ, сотвореннымъ вмѣстѣ съ нами [1]).

Но, конечно, уже различный (какъ видно изъ послѣдняго замѣчанія) способъ пониманія у обоихъ философовъ нравственнаго аффекта любви, показываетъ, сколь значительное различіе нравственныхъ воззрѣній на жизнь скрывается за этимъ метафизическимъ родствомъ. У Спинозы, точно такъ же, какъ у сходнаго съ нимъ современнаго богослова Малебранша, любовь къ ближнему не столь важный аффектъ. Его этика остается эгоистической, хотя бы этотъ эгоизмъ, который мы въ ней встрѣчаемъ, и былъ облагороженнымъ и одухотвореннымъ (vergeistigter): amor intellectualis Dei (интеллектуальная любовь къ Богу) и то воодушевленіе, которое создаетъ себѣ изъ этой любви отдѣльное существо,—есть единственная высшая добродѣтель и въ то же время высшая награда за нее. Лейбницъ, наряду съ любовью къ Богу, ставитъ любовь къ ближнему, какъ одинаковую почти по достоинству. Такъ какъ каждое единичное существо есть зеркало міра и образъ Божій, то любовь къ ближнему всегда является въ то же время и любовью къ Богу, и такъ какъ мы можемъ эту любовь проявить лишь по отношенію къ человѣку, которому (а не Богу) мы можемъ оказать добро, то любовь къ ближнему у Лейбница является главнымъ источникомъ всякой практической нравственности [2]). Такимъ образомъ его этика не эгоистическая, но альтрюистическая. Добродѣтель и счастіе у него не только индивидуальныя блага, но они достижимы только въ гармонической совмѣстной жизни людей. И здѣсь, въ его этикѣ, отражается его метафизика, которая построена на мысли о міровой гармоніи. Такъ же точно эта метафизика, которая такъ проникнута идеей самостоятельности единичныхъ существъ, спасаетъ его отъ односторонняго предпочтенія альтрюистической добродѣтели, любви и благожеланія къ другимъ. Онъ цѣнитъ не менѣе высоко чисто личныя качества; мало того, по его мнѣнію, они заслужи-

---

[1]) Nouv. ess., liv. II, chap. 21, p. 263. Princ. de la nature et de la grâce, тамъ же p. 717.

[2]) De vita beata, a. a. O. p. 72. Nouv. ess., liv. II, chap. 20, p. 246. Defin. ethic., тамъ же p. 670 и т. д.

ваютъ предпочтенія настолько, насколько они являются условіями для развитія другихъ. Всякая добродѣтель опирается на ясномъ знаніи, а послѣднее, прежде всего, составляетъ личное свойство, которое въ своемъ результатѣ служитъ и для пользы другихъ. Поэтому, добродѣтель и совершенство у Лейбница вообще тождественны. Нравственное развитіе (или образованіе) есть духовное усовершенствованіе въ этомъ отношеніи.

Если ученіе о монадахъ и предустановленная гармонія не соединимы съ чисто индивидуальнымъ и, въ извѣстномъ смыслѣ, эгоистическимъ понятіемъ добродѣтели, то не менѣе противоположны они и другой сторонѣ ученія Спинозы, именно тому воззрѣнію, что нравственныя противоположности имѣютъ лишь относительное значеніе, что онѣ имѣютъ значеніе только для конечныхъ явленій, но исчезаютъ въ безконечности субстанціи. Идея гармоніи такъ тѣсно связана съ мыслію о нравственномъ міропорядкѣ, что она необходимо почти ведетъ къ тому, что нравственное заложено въ верховной субстанціи, въ высшей монадѣ, только, какъ и всякое представленіе, въ высочайшей возможности (потенціи). Очевидно Лейбницъ здѣсь ратуетъ противъ того, какъ онъ думаетъ,—антирелигіознаго мнѣнія, которое принимаетъ, что добро не создано Богомъ. Но конечно это ведетъ къ тому слѣдствію, что Богъ хотѣлъ и зла.

Лейбницъ дѣлаетъ огромныя усилія, чтобы избѣжать этого, само по себѣ неизбѣжнаго послѣдовательнаго вывода. Почему зло вообще существуетъ въ мірѣ, это онъ старается выяснить своимъ ученіемъ о наилучшемъ мірѣ. Что существующій міръ наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, это у него слѣдуетъ изъ безконечной благости и совершенства Божія. Если, однако, зло и является въ мірѣ, то это доказательство того, что міръ безъ зла вообще не возможенъ; и это Лейбницъ старается объяснить отчасти указаніемъ на то, что добро получаетъ свою цѣну только по контрасту со зломъ, отчасти замѣчаніемъ о томъ, что зло нерѣдко является средствомъ къ достиженію добра; все это мысли, которыя, впрочемъ, съ давнихъ поръ служили для тѣхъ же цѣлей въ схоластической философіи. Но еще ближе къ его философіи идея, что зло есть недостатокъ, но что недостатокъ есть необходимая составная часть каждаго развитія. Такъ и въ нравственной области совершенное можетъ развиваться, восходя постепенно отъ несовершеннаго [1]).

---

[1]) Théodicée, part. II, p. 539 ff.

Еще искусственнѣе усилія Лейбница устранить изъ понятія о Богѣ прямое сотворенія зла. Послѣднее должно быть не сотворено, а лишь допущено, какъ необходимое зло; Богъ—causa deficiens, а не efficiens зла; это опять пріемъ, который онъ заимствуетъ у схоластиковъ и который показываетъ лишь невозможность ввести нравственное въ понятіе о Богѣ, не сдѣлавъ Его въ то же время виновникомъ безнравственнаго [1]). Съ этими выводами стоятъ въ близкой связи и другіе выводы Лейбница (по большей части желаніе примѣниться къ церковному ученію, повторяющее въ новой формѣ схоластическія аргументаціи): различіе, дѣлаемое имъ между сверхъ-разумнымъ и противоразумнымъ съ цѣлью объясненія чуда, а также и другія попытки согласить спеціально христіанскіе догматы со своею философіей.

Гораздо важнѣе третій пунктъ, въ которомъ Лейбницъ расходится съ основными воззрѣніями Спинозы, но въ которомъ также точно этика его превосходитъ этику послѣдняго, какъ уступаетъ ей въ указанныхъ выше попыткахъ приписать абсолютному нравственныя качества, заимствованныя изъ человѣческаго опыта. Этотъ послѣдній пунктъ стоитъ опять-таки въ самой тѣсной связи съ его метафизикой. Насколько ученіе Спинозы о субстанціи не знаетъ мысли о развитіи, настолько монадологія, наоборотъ, полна этою мыслью. Весь міръ представляетъ послѣдовательныя ступени развитія, которое, начиная съ низшихъ и доходя до высшихъ монадъ, проходитъ всѣ возможныя степени ясности представленій. Такъ же точно и индивидуальная душа подчинена закону усовершенствованія. Первоначально темныя представленія при содѣйствіи опыта достигаютъ все большей и большей ясности. При этомъ въ душу не привходитъ ничего такого, что не было заложено въ ней отъ начала. Опытъ есть просто саморазвитіе,—саморазвитіе, которое, однако, благодаря закону непрерывнаго слѣдованія по ступенямъ всѣхъ существъ, стоитъ въ связи съ тѣмъ, что совершается въ другихъ монадахъ. Исходя изъ этихъ воззрѣній, Лейбницъ направляется противъ выводовъ Локка о томъ, что нравственныя истины пріобрѣтаются опытомъ [2]). Конечно, эти истины не врождены намъ въ качествѣ уже готовыхъ знаній, какъ принимали Декартъ и англійскіе интеллектуалисты, но мы носимъ ихъ въ душѣ, какъ темныя влеченія. Лейбницъ ссылается въ этомъ случаѣ на естественное чувство гуманности,

---

[1]) Тамъ же, p. 547.

[2]) Nouv. ess., liv. II, chap. 28, a. a. O. p. 285.

на влеченіе къ общественности, на чувство достоинства и приличія, которыя имѣетъ человѣкъ уже помимо воспитанія, но которыя все-таки укрѣпляются воспитаніемъ и опытомъ. Такимъ образомъ, познаніе нравственнаго, какъ и всякое знаніе, заключается вообще въ томъ, что эти первоначально темныя представленія достигаютъ все большей и большей ясности. Здѣсь Лейбницъ выставилъ на первый планъ такой моментъ, который недоставалъ всей существующей этикѣ (хотя онъ прямо былъ данъ въ естественныхъ условіяхъ нравственной жизни, именно въ религіозныхъ формахъ ея) въ видѣ положенія, что, всякое нравственное стремленіе, есть стремленіе къ и д е а л у. Это стремленіе можетъ приближаться къ своей цѣли лишь постепенно; ограниченная человѣческая воля никогда не можетъ вполнѣ достичь идеала. Но постановка такого пункта цѣли и постепенное приближеніе къ нему есть дѣло опыта. Для Лейбница этотъ опытъ представляетъ къ тому же желательное подкрѣпленіе метафизическихъ предположеній его этики. Каждое существо стремится къ совершенству, совершенство же есть добродѣтель. Такимъ образомъ, у него добродѣтель простирается на всѣ стороны человѣческаго существа (его понятіе добродѣтели приближается въ этомъ случаѣ къ понятію античной этики). Высшими добродѣтелями являются, конечно, тѣ, которыя выходятъ изъ дѣятельности разума и которыя заключаются въ стремленіи къ болѣе совершенному знанію и въ любви къ Богу и къ остальнымъ Его твореніямъ,—любви, покоющейся на познаніи нашего собственнаго положенія въ мірѣ.

У Спинозы этотъ моментъ развитія отступалъ совершенно на задній планъ. Такъ какъ его понятіе о субстанціи составляетъ покоющееся бытіе съ неизмѣняемыми безконечными свойствами, то этика его, правда, признаетъ недостатки: страданіе, неадэкватное знаніе,—какъ противоложности силѣ, дѣятельности и совершенному знанію,—но эти противоположности остаются безъ посредствующихъ ступеней; онъ далекъ отъ той мысли, что недостаточное, постепенно развиваясь, переходитъ въ совершенное. Философія Лейбница является первою этическою системой, къ которой мы можемъ примѣнить названіе п е р ф е к ц і о н и з м а (усовершенствованія); этой тенденціей онъ, не смотря на его другіе недостатки превзошелъ всѣхъ своихъ предшественниковъ, какъ эмпирическаго, такъ и метафизическаго направленія. Эта идея усовершенствованія изъ всѣхъ его мыслей оказала самое большое и самое плодотворное вліяніе на послѣдующее время. Ближайшее

развитіе далъ ей Вольфъ со своею школой и примыкающая къ послѣдней философія нѣмецкаго просвѣщенія, а также популярная философія прошлаго вѣка.

d) Вольфъ и нѣмецкое просвѣщеніе.

Христіанъ Вольфъ въ этикѣ имѣетъ, пожалуй, еще менѣе самостоятельное значеніе, нежели въ другихъ частяхъ философіи. Однако, уже въ томъ его заслуга, что онъ собралъ разбросанныя мысли Лейбница въ систему, обработалъ ихъ и примѣнилъ къ различнымъ сферамъ жизни. Правда, трудъ его растянутъ и слишкомъ подробенъ, такъ что, особенно его моральныя и философско-юридическія сочиненія, теперь едва-ли доставятъ намъ при чтеніи ихъ особенное удовольствіе [1]), тѣмъ не менѣе, онъ этимъ оказалъ сильное вліяніе въ свое время, и ему, главнымъ образомъ, обязаны тѣмъ, что лейбницевскій перфекціонизмъ сдѣлался основною темой нѣмецкой философіи морали прошедшаго столѣтія. Не только ученики его собственной школы, но и противники лейбнице-вольфіанской системы и популярные философы экклектики, на которыхъ одновременно имѣла вліяніе и философія Локка, весьма мало отклонялись въ этическихъ вопросахъ отъ открытаго Лейбницемъ пути.

Однако, при этомъ, отчасти уже у Вольфа и еще больше у его послѣдователей, выступаетъ два недостатка, которые были менѣе чувствительны у Лейбница, частью, благодаря болѣе общему характеру его выводовъ, частью вслѣдствіе его болѣе глубокаго пониманія этическихъ задачъ. Первый недостатокъ заключается въ томъ, что перфекціонизмъ допускается только въ предѣлахъ личности. Насколько философы этой морали старались выставить «усовершенствованіе», какъ главный моральный принципъ, настолько же они едва ли даже и задавались вопросомъ, не можетъ-ли моральное усовершенствованіе быть также историческимъ явленіемъ, закономъ развитія, который простирается на человѣчество, какъ на цѣлое; мало того, нѣкоторые, въ родѣ Моисея Мендельсона, даже прямо склонны отрицательно отвѣчать на этотъ вопросъ. Единственнымъ человѣкомъ, историческое чутье котораго въ этомъ отношеніи далеко переходило за кругозоръ его соревнователей и современниковъ, былъ Лессингъ, и на ряду съ

---

[1]) Впрочемъ, сущность можно найти въ болѣе краткихъ нѣмецкихъ сочиненіяхъ: «Vern. Gedanken von der Menschen Thun und Lassen, 6 Aufl. 1739 и Vern. Gedanken von gem desellschaftlichen Leben der Menschen, 4 Aufl. 1736.

нимъ Гердеръ, человѣкъ, воззрѣнія котораго и во многихъ другихъ отношеніяхъ шли въ разрѣзъ со стремленіями популярной разсудочной философіи. Второй недостатокъ этихъ моралистовъ также унаслѣдованъ отъ лейбницевской философіи, но въ ней онъ былъ едва замѣтенъ, благодаря геніальному глубокомыслію ея творца; у послѣдователей же его онъ тѣмъ болѣе выступаетъ наружу, чѣмъ болѣе это глубокомысліе уступаетъ мѣсто поверхностной пошлой разсудочности (Verständigkeit). Этотъ недостатокъ состоитъ въ господствѣ интеллектуализма, достаточно замѣтномъ еще у Лейбница; вслѣдствіе упомянутой поверхностной разсудительности, этотъ интеллектуализмъ все болѣе и болѣе переходитъ въ поверхностный утилитаризмъ. Совершенное отождествляется съ полезнымъ. Уже у Вольфа на помощь этому моральному утилитаризму выступаетъ внѣшняя телеологія (цѣлесообразность), которая господствуетъ въ его понятіи о природѣ. Если, по основной мысли этой телеологіи, весь міровой порядокъ служитъ только ко благу человѣка, то отсюда выходитъ само собой понятное моральное примѣненіе пользы, по которому человѣкъ разсматриваетъ вещи со стороны доставляемой ими пользы, и сообразно съ этимъ обращается съ ними. Во всѣхъ указанныхъ случаяхъ этика нѣмецкаго просвѣщенія находитъ, однако, важное подкрѣпленіе въ философіи морали Локка и вышедшихъ изъ него теологическихъ утилитаріанцевъ, сочиненія которыхъ въ прошломъ столѣтіи имѣли большое распространеніе и въ Германіи.

Противъ этого господствующаго теченія не могла не явиться реакція, подобно той, которую вызвала въ Англіи шотландская философская школа противъ Локка и его послѣдователей. Кантъ, который боролся съ этимъ утилитаристическимъ эвдемонизмомъ нѣмецкой философіи просвѣщенія, постарался прежде всего лишить это направленіе всѣхъ его метафизическихъ подпоръ, которыя, со времени Декарта и Лейбница, имѣли для раціонализма неприкосновенное значеніе. Вмѣстѣ съ современною ему метафизикой, Кантъ разрушалъ одновременно современную ему метафизическую этику, и этимъ открывалъ дальнѣйшему развитію новый путь. Это развитіе, которое продолжается и въ наше время, распадается на два теченія, которыя совершенно сродны съ двумя предшествовавшими. Самъ Кантъ, выходя изъ раціонализма, открываетъ передъ нами этику новѣйшаго умозрительнаго идеализма. Этой идеалистической этикѣ противопоставляется реалистическая, которая въ Англіи примыкаетъ къ пред-

шествующей философіи морали, частью Локка, частью же шотландской школы, въ Германіи же и во Франціи дѣлаетъ различныя самостоятельныя попытки, которыя только въ новѣйшее время начали приближаться къ родственнымъ стремленіямъ англійской философіи.

3. Этика Канта и умозрительнаго идеализма.

а) Кантъ.

Если, исходя изъ того сочиненія Канта, въ которомъ теперь видятъ главную его работу, т.-е. изъ «Критики Чистаго Разума», продолжить развитіе критической философіи, то новое построеніе теоріи познанія, ограниченіе познанія опытомъ и связанное съ нимъ упраздненіе бывшей доселѣ трансцендентной (сверхчувственной) метафизики будетъ въ ней самымъ существеннымъ дѣломъ, такъ что позднѣйшіе этическіе труды Канта склонны разсматривать, какъ добавленія, сравнительно второстепеннаго значенія. Впрочемъ, уже въ первыхъ критическихъ сочиненіяхъ философа есть достаточно намековъ на то, что въ его глазахъ отношеніе различныхъ частей его философіи по ихъ достоинству было совершенно иное. Во всякомъ случаѣ, уже раньше всего ему бросились въ глаза недостатки Вольфовой метафизики, его раціональной онтологіи, психологіи и теологіи; но тѣмъ необходимѣе представлялось ему отыскать для этики другія основанія, которыя не допускали бы болѣе тѣхъ сомнѣній, какія встрѣчала метафизическая мораль и религіозная философія. Такимъ образомъ, его критическая основная работа уже проникнута опредѣленнымъ стремленіемъ дать мѣсто такому новому обоснованію этики, и не скрываетъ того убѣжденія, что это можетъ совершиться тѣмъ удачнѣе, чѣмъ яснѣе будетъ показана ложность пресловутаго знанія догматической метафизики и будетъ сдѣлано необходимое ограниченіе всякаго знанія предѣлами опыта.

Самъ Кантъ свидѣтельствуетъ, что чтеніе Юма произвело на него глубокое впечатлѣніе [1]). Но уже Юмъ съ неумолимою логикой разоблачилъ софистику онтологическаго доказательства бытія Божія, и отказалъ своей морали во всякой теологической обосновкѣ. Кантъ не могъ не признаться въ глубокомысленности выводовъ Юма; но съ другой стороны, онъ такъ же ясно созна-

[1]) Prolegomena zu jeder Künftigen Metaphysik, Einleitung, Ausg. von Rosenkranz, S. 5 ff.

валъ, что данные Юмомъ эмпирическіе выводы изъ самолюбія и симпатіи не достаточны для обоснованія сущности нравственной совѣсти. Подъ вліяніемъ этого у него созрѣлъ планъ идеалистической этики въ платоновскомъ духѣ, съ устраненіемъ, однако, всѣхъ тѣхъ поддержекъ, находимыхъ въ познаніи трансцедентнаго (сверхчувственнаго) міра и Божества, которыми пользовался Платонъ и основанная на немъ этика нѣкоторыхъ христіанскихъ мыслителей, а также и новѣйшая метафизика. Чѣмъ больше онъ стремился доказать, что этическая точка зрѣнія платонизма не нуждается въ этихъ поддержкахъ, тѣмъ усерднѣе онъ пытался обоснованно довести дѣло Юма до конца, и, выросши самъ въ идеяхъ догматическаго раціонализма, прослѣдить ихъ по всѣмъ самымъ потаеннымъ ихъ путямъ, чтобы показать всю тщетность ихъ попытокъ.

Въ предисловіи ко второму изданію критики, Кантъ ясно высказалъ, что онъ «долженъ былъ ограничить знаніе, чтобы дать мѣсто вѣрѣ» [1]). Всякій же ложный догматизмъ метафизики представляется ему настоящимъ источникомъ «всякаго противнаго нравственности невѣрія», которое «всегда и вездѣ догматично».

Такимъ образомъ, Кантъ прямо высказалъ тенденцію къ устраненію существующаго метафизическаго базиса этики, чтобы дать ей,—независимую отъ метафизическаго ученія и черезъ это болѣе прочную,—основу. Вся его критика существующей метафизики и его собственное ученіе о познаніи проникнуты этимъ стремленіемъ, вотъ почему онъ такъ старательно оттѣняетъ ограниченіе познанія опытомъ и упоминаетъ о томъ, что трансцендентныя идеи, которыя должно отвергнуть, какъ данныя теоретическаго разума,—имѣютъ тѣмъ большее право на то, чтобы быть постулатами (предпосылками) практическаго разума [2]). Такимъ обра-

---

[1]) Ausg. von Rosenkranz, S. 679.

[2]) По ученію Канта, реальное существованіе въ мірѣ предметовъ, соотвѣтствующихъ метафизическимъ идеямъ нашего разума, нельзя доказать теоретически. Ибо, хотя эти идеи (Богъ, душа, абсолютное, свобода) и даны въ нашемъ теоретическомъ разумѣ, но въ опытѣ ихъ нѣтъ, а они суть только стремленія самаго разума наиболѣе обобщить весь опытъ, приведя его къ конечнымъ причинамъ, Богу, душѣ и пр. Но эта невозможность теоретически доказать дѣйствительное бытіе, соотвѣтствующее этимъ идеямъ, не только не доказываетъ, что этимъ идеямъ, въ самомъ дѣлѣ, ничего не соотвѣтствуетъ, а, наоборотъ, это то и доказываетъ, что такія бытія дѣйствительно есть. Ибо мы и не можемъ искать ихъ въ теоретическомъ разумѣ, который весь основанъ на чувственномъ опытѣ, а потому ограниченъ только

зомъ, здѣсь, у этого разрушителя трансцендентной метафизики, вышедшей изъ платонизма, мы встрѣчаемся съ такимъ же явленіемъ, какъ и у основателя ея, Платона. Ученіе Платона объ идеяхъ вышло изъ этическихъ требованій и желаній, и въ позднѣйшей метафизикѣ эти факторы, какъ оказывается, повсюду содѣйствовали ея развитію. Кантовская критика всякой метафизики также вышла изъ этическихъ требованій; когда вышеуказанныя подпорки этики оказались не годными къ употребленію, онъ рѣшилъ лучше всецѣло устранить ихъ и для этой цѣли тщательно изслѣдовать формы и границы познанія со стороны ихъ общихъ условій. Англійская мораль уже поставила этику въ независимое отъ теологіи и метафизики положеніе и обосновала ее послѣ этого на принципахъ опыта, отчасти на принципѣ пользы, отчасти же на принципѣ симпатіи. Особенность же Канта заключается въ томъ, что онъ примкнулъ къ первымъ шагамъ англійскихъ этиковъ, а не ко вторымъ. Въ этомъ случаѣ онъ остается скорѣе вѣрнымъ предположеніямъ платоновской этики, что нравственныя идеи имѣютъ не опытное, но сверхчувственное происхожденіе.

Эта позиція, естественно, становится твердою; онъ проводитъ глубокую пропасть между принципами опытнаго познанія и источниками нравственнаго сознанія. Наши опытныя знанія, формы нашего чувственнаго воспріятія или созерцанія (пространство и время) и формы нашего мышленія (понятіями) [1], всецѣло ограничены чувственнымъ міромъ. Но мы

міромъ явленій (кажущагося бытія), тогда какъ сверхчувственные предметы не могутъ быть въ то же время чувственными, или чувственно-познаваемыми. Они составляютъ вещь въ себѣ, т.-е. то, что лежитъ за міромъ явленій, міромъ чувственно-воспринимаемымъ. И доказательство ихъ реальности мы находимъ въ своемъ нравственомъ сознаніи, въ практическомъ разумѣ.
Ред.

Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transcend. Dialektik, Ausg. von Rosenkranz, S. 499 ff. Kritik der prakt. Vernunft, Vorrede S. 108.

[1]) По Канту, мы воспринимаемъ или (какъ онъ выражается) созерцаемъ міръ всегда уже въ готовыхъ формахъ (присущихъ намъ, а не ему)—времени и пространства. Поэтому, время и пространство суть формы нашего воспріятія или созерцанія (Anschaung). Такимъ образомъ, составляется весь матеріалъ нашего дѣйствительнаго (а не мнимаго) познанія, полученный изъ опыта. Этотъ матеріалъ опыта мы уже сортируемъ нашимъ разсудкомъ, сообразно формамъ понятій, то-есть относимъ этотъ матеріалъ къ тому или другому понятію, къ той или иной категоріи. Это—мышленіе понятіями. Наконецъ, разумъ сводитъ всю сумму этихъ

находимъ въ себѣ въ то же время и идеи сверхчувственнаго міра, реальность котораго не уничтожается тѣмъ, что орудія упомянутаго опытнаго познанія не простираются на него. Напротивъ, Кантъ того мнѣнія, что уже самый опытъ не только открываетъ возможность таковаго, находящагося за нимъ, сверхчувственнаго бытія [1]), но въ извѣстномъ смыслѣ даже требуетъ его, когда все содержаніе опыта понимается нами, какъ явленіе, ибо явленіе указываетъ на вещь въ себѣ, т.-е. на бытіе, независимое отъ нашихъ субъективныхъ формъ представленія и мышленія, и вслѣдствіи этого, совершенно трансцендентное (сверхчувственное) по отношенію къ намъ [2]). Сами мы, поэтому, представляемся въ одно и то же время, и чувственными, и сверхчувственными существами. Какъ чувственныя существа, мы находимся въ сферѣ причинности природы и пользуемся тѣми формами нагляднаго представленія и мышленія, на приложеніи которыхъ покоится вся закономѣрность природы; въ качествѣ же сверхчувственныхъ существъ мы являемся носителями этихъ формъ воспріятія (см. ранѣе) и мышленія, и какъ таковые (сверхчувственныя) мы не подчиняемся этимъ формамъ, относящимся только къ явленіямъ. Это приложеніе понятія «вещи въ себѣ», какъ безусловнаго основанія міра явленій, становится фундаментомъ нашей вѣры въ сверхчувственный міръ, въ особенности потому, что въ насъ заложенъ принципъ, который мы можемъ относить не къ чувственному, а къ сверхчувственному нашему существу. Этотъ принципъ есть нравственный законъ. Онъ обязываетъ насъ безусловно къ нравственнымъ поступкамъ, и поэтому предполагаетъ полную автономію нашей воли. Воля же, когда она разсматривается въ другомъ смыслѣ, а именно лишь, какъ членъ въ цѣпи явленій, не безусловна, но подчинена причинности. Нравственный законъ, такимъ образомъ, вытекаетъ изъ сверхчувственной природы нашего существа. Если, такимъ образомъ, путемъ основнаго закона практическаго разума, закона нравственнаго, будетъ показана важность Идеи [3]) свободы среди тѣхъ Идей

знаній къ своимъ общимъ принципамъ или Идеямъ (Бога, духа, абсолюта, свободы и т. п.). Ред.

[1]) Въ томъ, что опытное познаніе оказывается лишь феноменальнымъ, т.-е. знаніемъ явленій, а не ихъ сущности или вещи въ себѣ, что и заставляетъ признать эту «вещь въ себѣ» за міромъ явленій. Ред.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, Analytik, 3 Hauptstück, a. a. O. S. 196 ff. Kritik des prakt. Vernunft, S. 258 ff.

[3]) Вездѣ, гдѣ слово «идея» будетъ употребляться въ Кантовскомъ смыслѣ,

безусловнаго, которыхъ достигъ уже теоретическій разумъ въ стремленіи своемъ закончить рядъ условій, то этимъ будетъ доказана и важность другихъ трансцендентныхъ идей. Нравственный законъ затѣмъ требуетъ отъ насъ совершенной добродѣтели, которой мы, какъ существа чувственныя, достигнуть не можемъ; поэтому, онъ предполагаетъ сверхчувственный міръ, въ которомъ этотъ постулатъ нравственнаго закона достижимъ для насъ, и сверхчувственную силу, которая окажетъ намъ въ этомъ случаѣ помощь. Безсмертіе души и бытіе Божіе, которыя не могутъ быть никогда доказаны теоретически, переходятъ, такимъ образомъ, въ практическіе постулаты [1]).

Какъ у Платона, такъ и у Канта, этическія требованія повели къ признанію реальности міра Идей. Тогда какъ Платонъ и слѣдующая ему раціоналистическая метафизика стараются доказать эту реальность теоретически, Кантъ отвергаетъ всякую теоретическую доказуемость ея, и даетъ этимъ Идеямъ характеръ практическихъ требованій. Но, конечно, вполнѣ обойтись безъ теоретическаго доказательства не могъ и самъ Кантъ. Съ одной стороны, тотъ фактъ, вытекающій изъ субъективной апріорности формъ нагляднаго представленія (пространства и времени) и понятій, фактъ, что все наше познаніе относится къ явленіямъ, доказываетъ необходимость предположенія о «вещи въ себѣ», т.-е. умопостигаемаго міра; съ другой стороны, во всеобщности нравственнаго закона лежитъ у него доказательство автономіи воли [1]). Того, что предпослано (Prämisse) этому послѣднему доказательству, именно, что нравственный законъ служитъ безусловно обязывающею нормой, Кантъ во всякомъ случаѣ не доказалъ [2]), а лишь предположилъ, и онъ

т.-е. какъ понятіе разума, относящееся къ сверхчувственному міру, не подлежащему чувственному опыту, а только субъективному опыту въ сферѣ нравственной жизни,—тамъ вездѣ мы будемъ писать И прописное, т.-е. Идея. Ред.

[1]) Kritik der prakt. Vernunft, I Buch, 3 Hauptst., und 2 Buch, 2 Hauptst.

[1]) Автономія воли состоитъ въ томъ, что она можетъ слѣдовать только своему собственному закону, закону, лежащему въ ней самой, а не въ вліяніяхъ и воздѣйствіяхъ внѣшняго и чувственнаго міра. Иными словами, воля можетъ начать рядъ перемѣнъ изъ себя, такъ, напримѣръ, стремясь выполнить долгъ, идущій противъ всѣхъ данныхъ въ опытѣ идей пользы или удовольствія, то-есть, слѣдуя чистому нравственному закону (который и есть законъ самой воли), мы, очевидно, дѣйствуемъ не только внѣ условій опытнаго чувственнаго знанія, а даже вопреки ему. Ред.

[2]) Но это фактъ, какъ показываетъ предъидущее наше примѣчаніе. Ибо

едва-ли бы сдѣлалъ такое предположеніе, если бы, съ одной стороны, не принялъ законодательнаго могущества, на которое опирается эта норма, а съ другой—не приписалъ бы волѣ свободу слѣдованія ей. Такимъ образомъ, два главныхъ слѣдствія, которыя Кантъ вывелъ изъ нравственнаго закона, собственно предшествуютъ принятію его.

Такъ какъ, по собственному взгляду Канта, установленное въ прежней метафизикѣ, отношеніе между трансцендентными Идеями и нравственнымъ закономъ должно быть обратнымъ, т.-е. не послѣдній долженъ выводиться изъ первыхъ, а первыя изъ послѣдняго, то чувственный міръ не можетъ уже быть, какъ у Платона, отраженіемъ міра Идей, или не можетъ быть принимаемъ за часть безконечнаго бытія послѣдняго; напротивъ, чувственный міръ и міръ Идей должны оставаться совершенно чуждыми другъ другу. Кантъ, какъ въ теоретической, такъ и въ практической своей философіи пытался ясно обозначить пропасть между тѣмъ и другимъ: въ теоретической — указывая на то, что ни наши формы воспріятія (время и пространство) ни наши понятія не простираются на вещь въ себѣ; въ практической—поставляя нравственный законъ въ независимость отъ всякихъ чувственныхъ и вообще эмпирическихъ мотивовъ, въ особенности же отъ нашихъ собственныхъ аффектовъ, такъ что, вмѣстѣ со Спинозой и стоиками, онъ не признаетъ доброжелательства (Wohlwollen) нравственнымъ мотивомъ и даже считаетъ менѣе цѣнною дѣятельность, хотя бы и сообразную съ обязанностью, но въ которой обязанность эта исполняется по влеченію къ ней [1]). Мало того, для Канта вообще нравственнаго влеченія не существуетъ, ибо влеченія, это—продуктъ чувственной стороны человѣка, а чувственный человѣкъ поступаетъ только по эгоистическимъ (т.-е. не нравственнымъ) мотивамъ. Для Канта только та дѣятельность подходитъ подъ нравственную оцѣнку, которая, совершаясь по обязанности (долгу), сопровождается борьбой противъ своихъ чувственныхъ влеченій. Такимъ образомъ, Кантъ доходитъ до презрѣнія къ чувственности, въ чемъ превосходитъ платонизмъ, и до ригоризма, въ чемъ превосходитъ сто-

---

нравственный законъ (конечно, какъ его понималъ Кантъ) является принудительнымъ, помимо нашего опытнаго и чувственнаго знанія и даже вопреки ему, когда человѣкъ, напримѣръ, ради долга идетъ на смерть. Это—фактъ, и этого нечего доказывать. Иное дѣло: такъ-ли понималъ Кантъ причину и происхожденіе этой безусловности нравственнаго закона. Ред.

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2 Abschn., S. 36 ff.

ицизмъ. Но это есть необходимое слѣдствіе изъ указанной попытки —выставить чувственное и нравственное, какъ двѣ совершенно различныя области: Кантъ, не желая быть непослѣдовательнымъ, долженъ былъ вполнѣ отвергнуть эмоціональный и интеллектуальный факторъ, такъ какъ оба принадлежатъ эмпирической дѣйствительности. Такимъ образомъ, у него остался одинъ нравственный законъ, какъ таковой, безъ всякаго отношенія къ опыту.

Подобно тому, какъ нравственному закону, хотя онъ долженъ быть лишь практическимъ постулатомъ, Кантъ не могъ отказать вполнѣ въ теоретическомъ базисѣ, такъ точно, само собою понятно, онъ не можетъ вполнѣ отрѣшиться и отъ понятія блага, такъ тѣсно связаннаго со всякою этикой. Но разъ требовалось отвергнуть чувственый міръ, то вышеупомянутое теоретическое обоснованіе нравственнаго закона могло получиться только такимъ путемъ, что отрицаніе міра явленій вело къ совершенной противоположности, причемъ явленію противопоставлялась вещь въ себѣ, т.-е. то, что не является, а пребываетъ, а причинной обусловленности противополагалась автономія свободы. Подобнымъ же образомъ и понятіе блага переносится изъ міра опытнаго въ міръ сверхчувственный, причемъ, какъ раньше сверхчувственный міръ являлся противоположностью опытному, въ смыслѣ чувственномъ, такъ теперь онъ является противоположностью опытному міру въ смыслѣ нравственномъ. Нравственность чувственнаго міра не совершенна и потому требуетъ совершенной нравственности, которая дѣйствительно можетъ быть только въ сверхчувственномъ мірѣ, и здѣсь гдѣ чувственныя наклонности не оказываютъ препятствія, принимаетъ въ то же время характеръ высшаго блага [1]). Нѣтъ нужды дальше разъяснять, сомнительно-ли, въ какую близость приходятъ черезъ это идеи Канта съ теологическою утилитарною моралью его времени. Ясно, что отъ чувственной, подчиненной аффектамъ и живущей надеждами, природы человѣка требуютъ, стало быть, слишкомъ много, если указываютъ ей на высшее благо, какъ награду за добродѣтель и предлагаютъ ему въ то же время дѣлать добро безъ всякаго отношенія къ этому достигаемому благу. Но такъ какъ вообще упомянутая противоположность, въ концѣ концовъ, не можетъ быть совершенно полною, — поскольку нравственное существо умопостигаемаго міра вступаетъ въ чувственный міръ всегда въ формѣ нравственнаго закона,—то этимъ самымъ проводится мостъ надъ

---

[1]) Kritik der prakt. Vernunft. 1 The, 2 Buch., 2. Hauptst., S. 246 ff.

пропастью между обоими мірами. Идеи уже не являются абсолютно трансцендентными (сверхчувственными), но дѣло сводится къ нѣкоторой «сопричастности Идей» чувственному міру, въ платоновскомъ смыслѣ. Очевидно, что какъ въ практической области, такъ и въ теоретической области неизбѣженъ возвратъ къ платонизму, если только вообще, какъ этого желаетъ Кантъ, дѣло должно идти объ эмпирическомъ употребленіи Идей; это очевидно изъ той идеи, которая открываетъ путь къ практическимъ постулатамъ разума, изъ Идеи свободы. Мысль, что наша воля въ опытномъ отношеніи подчинена причинности природы, а сама въ себѣ свободна, можетъ быть проводима безъ противорѣчія лишь настолько, насколько изъ постулатовъ свободы не дѣлаютъ никакого приложенія къ эмпирической дѣятельности. Но, какъ скоро случается послѣднее, то, если не довольствоваться безсодержательнымъ двойственнымъ опредѣленіемъ, не остается никакого другаго пути, какъ снова принять участіе Идей въ чувственномъ мірѣ: всякое-де эмпирическое явленіе подчинено причинности природы, исключая тѣхъ случаевъ, гдѣ на него оказываетъ вліяніе свободная воля и гдѣ умопостигаемый (сверхчувственный) фактъ переходитъ въ міръ явленій въ качествѣ абсолютнаго начала причиннаго ряда (рядъ причинъ). Это объясненіе, повидимому, соотвѣтствуетъ собственнымъ выраженіямъ Канта въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, между тѣмъ, какъ въ другихъ мѣстахъ несомнѣнно господствуетъ у него стоящее въ противорѣчіи съ этимъ объясненіемъ двойственное опредѣленіе дѣйствій воли.

Однако, понятіе Канта объ умопостигаемомъ мірѣ опредѣляется не только отрицательно, путемъ противоположенія міру явленій, но и съ положительной стороны, такъ какъ, чѣмъ безсодержательнѣе становится понятіе нравственнаго, вслѣдствіе полнаго отдѣленія отъ опыта, тѣмъ болѣе приходится переносить начала опытнаго познанія на трансцендентныя основы этики. Если нравственный законъ независимъ отъ всякаго эмпирическаго содержанія, то онъ долженъ имѣть лишь формальный характеръ. Этотъ характеръ, однако, не таковъ, какъ въ аристотелевой этикѣ, которая получала формальное опредѣленіе добродѣтели изъ отдѣльныхъ эмпирическихъ добродѣтелей, путемъ абстракціи отъ ихъ частнаго содержанія; у Канта нравственный законъ имѣетъ формальный характеръ въ томъ смыслѣ, въ какомъ у него и формы чувственнаго воспріятія (время и пространство), а также и формы понятій суть формальные принципы нашего теоре-

тическаго познанія. Нравственный законъ для Канта является также закономъ a priori, (т.-е. присущимъ намъ ранѣе опыта), который существуетъ прежде всякаго частнаго эмпирическаго приложенія и независимо отъ него. Исходя изъ этой точки зрѣнія, Кантъ получаетъ свою извѣстную формулу: «поступай такъ, чтобы правило твоей воли всегда могло служить также принципомъ всеобщаго законодательства». Значитъ, такъ какъ этотъ apriori'ный законъ независимъ отъ частныхъ условій своего опытнаго приложенія, то онъ является у Канта, какъ категорическій императивъ, т.-е. безусловная заповѣдь, которая должна выполняться независимо отъ какого-либо стремленія къ пользѣ или отъ другихъ соображеній [1]).

Понятіе этого категорическаго императива требуетъ (fernzuhalten ist) прежде всего дальнѣйшаго объясненія, ключъ къ которому могутъ дать нѣкоторые собственные выводы Канта. Категорическій императивъ не слѣдуетъ понимать, какъ внутренній опытъ или какъ данное намъ непосредственно явленіе, ибо опыты и явленія всегда предполагаютъ уже опредѣленное содержаніе. Скорѣе это—принципъ, подобный формамъ познанія, которые мы сознаемъ только въ приложеніи къ конкретному опытному содержанію. Онъ входитъ въ каждое отдѣльное внутреннее или внѣшнее дѣйствіе, происходящее въ нравственной области. Доказательство же того, что здѣсь дѣло идетъ о чистомъ формальномъ принципѣ, лежитъ единственно, въ томъ, что этотъ факторъ не можетъ быть выведенъ изъ даннаго чувственнаго содержанія нашего опыта. Какъ форма чувственнаго воспріятія пространства не можетъ, по мнѣнію Канта, возникнуть изъ чувственнаго матеріала ощущеній, которыя наоборотъ мы сами располагаемъ въ пространствѣ, такъ и нравственный законъ нельзя объяснить изъ чувственныхъ мотивовъ нашихъ поступковъ, потому что эти мотивы всегда идутъ въ разрѣзъ съ нравственнымъ закономъ. Изъ этого противорѣчія между нравственнымъ закономъ и нашими чувственными влеченіями Кантъ выводитъ совѣсть, которую онъ опредѣляетъ, какъ «себя судящую моральную силу сужденія» или какъ «сознаніе внутренняго судилища въ человѣкѣ», рѣшающаго, согласенъ-ли нашъ поступокъ съ нравственнымъ закономъ, или съ противными ему чувственными влеченіями [1]).

---

[1]) Kritik der prakt. Vernunft, 1 Theil., 1 Buch, § 7 и 8. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2 Abschn.

[1]) Metaphysik der Sitten, изд. Rosenkranz и Schubert, Bd.

Ни въ одномъ пунктѣ такъ ясно не выступаетъ близость Канта къ христіанской этикѣ, какъ въ этомъ ученіи о совѣсти и въ лежащемъ въ его основѣ рѣзкомъ противопоставленіи нравственной заповѣди чувственнымъ наклонностямъ, къ каковому влекло его стремленіе поставить область теоретическаго познанія, находящагося въ границахъ чувственности, въ противоположность съ практическою свободой, вытекающей изъ умопостигаемой природы человѣка. Но этой противоположности всецѣло противорѣчитъ то, что найденное въ опытномъ познаніи различіе между формой и содержаніемъ не только переносится въ область умопостигаемой свободы, но что здѣсь даже въ умопостигаемой области отыскивается только форма, а содержаніе—въ чувственной. Это различіе ведетъ за собою дальнѣйшее: именно, что въ этомъ случаѣ форма и содержаніе относятся другъ къ другу существенно иначе, нежели въ познаніи. Мы не должны нравственный законъ прилагать ко всякому эмпирическому содержанію чувственнныхъ дѣйствій, какъ форму пространства ко всякому содержанію чувственныхъ воспріятій, но мы можемъ это дѣлать, такъ какъ нравственный законъ принадлежитъ умопостигаемой свободѣ. Но если мы не слѣдуемъ ему, то мы слѣдуемъ мотивамъ влеченій, которые вытекаютъ изъ чувственнаго содержанія опыта, каковы удовольствіе, своекорыстіе и т. д. Отсюда выходитъ, что категорическій императивъ, съ одной стороны, понимается, какъ a priori'ная форма для всякаго содержанія эмпирическихъ поступковъ, и что, съ другой стороны, онъ долженъ находиться въ борьбѣ съ этимъ содержаніемъ. Такая борьба нравственнаго съ чувственнымъ мыслима только съ точки зрѣнія Платона, для котораго и то, и другое имѣетъ значеніе противоположныхъ другъ другу реальныхъ силъ; но не съ точки зрѣнія Канта, по которому нравственный законъ долженъ быть простымъ формальнымъ принципомъ, который находитъ свое эмпирическое содержаніе въ фактическомъ существованіи нашихъ поступковъ. Такъ, это воззрѣніе влечетъ неизбѣжно къ тому предположенію, что нравственный законъ не есть простая форма, но что онъ имѣетъ и содержаніе, которое только замаскировано кантовскою формулировкой. Въ самомъ дѣлѣ, нравственный законъ можетъ приходить въ столкновеніе съ другими правилами, которыя мы называемъ ненравственными, только какъ заповѣдь, ко-

---

9, S. 246. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, тамъ же. Bd. 10, S. 224.

торая въ общеобязательной формѣ указываетъ на содерженіе нравственно добраго поступка.

Этотъ выводъ подтверждается при ближайшемъ изслѣдованіи формулы Канта. Что принципъ, который предполагаетъ не только одно дѣятельное «я», но и множество подобнымъ образомъ дѣйствующихъ существъ, не можетъ быть чисто апріорнымъ, это очевидно. Совсѣмъ иное дѣло формы воспріятія и категоріи (формы понятій); тутъ предполагается, что они будутъ имѣть дѣло только съ матеріаломъ ощущеній, который понимается просто, какъ возбужденіе нашего «я». Понятіе же множественности нравственныхъ личностей, наоборотъ, есть, очевидно, внѣшній опытъ, вошедшій въ сознаніе сравнительно гораздо позднѣе; до того же момента, когда возникнетъ этотъ опытъ, нравственный законъ долженъ оставаться совершенно въ скрытомъ состояніи. Но если мы даже допустимъ, что это возможно, то никоимъ образомъ, съ наступленіемъ упомянутаго опыта, этотъ опытъ тотчасъ не будетъ вкладываться въ форму нравственнаго закона, на подобіе того, какъ воспринятыя ощущенія входятъ немедленно въ форму пространства, или воспріятія, существующія во времени, входятъ въ понятіе субстанціи. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ нравственный законъ предписываетъ поступать такъ, какъ бы это требовалось всеобщимъ законодательствомъ, то этимъ самымъ онъ ставитъ вопросъ, на который нужно отвѣтить прежде, нежели мы приложимъ его къ какому-нибудь опытному содержанію. Какого свойства поведеніе приличествуетъ всеобщему законодательству? Кантъ говоритъ, что это — само собою понятно: я не могу желать, напримѣръ, лжи, какъ всеобщаго закона, потому что мнѣ въ такомъ случаѣ отплатятъ тою же монетой и также не будутъ вѣрить, или мы не должны признавать безсердечія за всеобщій принципъ, потому что иначе каждый долженъ отказаться отъ надежды на желаемую имъ помощь [1]). Если, такимъ образомъ, эти отвѣты суть результаты простаго размышленія (Reflexion), тогда, очевидно, нравственный законъ не есть формальный принципъ, который непосредственно и apriori можетъ быть примѣненъ къ эмпирическому содержанію поступковъ; но — или это примѣненіе предполагаетъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ эмпирическое размышленіе о всеобщемъ согласіи и сочувствіи относительно даннаго образа дѣйствія, или результатъ подобнаго размышленія долженъ по меньшей мѣрѣ инстинктивно пронизывать сознаніе.

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 48.

Въ послѣднемъ случаѣ приходятъ къ принятію моральнаго влеченія, которое, однако, имѣло бы признакъ, противоположный всякимъ другимъ влеченіямъ, а именно, оно сопровождалось бы сопротивленіемъ своимъ собственнымъ проявленіямъ. Самъ Кантъ, несомнѣнно, склоняется на сторону перваго допущенія, вѣроятно, потому, что оно менѣе противорѣчиво. Однако, при такомъ размышленіи, предшествующемъ примѣненію нравственнаго закона, благо и страданіе собственнаго «я» всегда неизбѣжно принималось бы масштабомъ предполагаемаго всеобщаго законодательства.

Такимъ образомъ, приведенные выше выводы Канта принадлежатъ въ частностяхъ къ эгоистическому утилитаризму. Но въ обобщеніяхъ этихъ частностей, Кантъ не только оставляетъ въ сторонѣ эгоистическую мотивировку, но утверждаетъ даже, что не стремленіе къ личной пользѣ, а чистое уваженіе къ нравственному закону опредѣляетъ сообразный съ обязанностью поступокъ. Основанія, разсмотрѣнныя въ подробностяхъ, ясно показываютъ, что, какъ только размышленіе о конечной цѣли нравственныхъ поступковъ выходитъ изъ точки зрѣнія индивидуума, то эгоистическій утилитаризмъ составляетъ почти неизбѣжное слѣдствіе. Такъ какъ собственныя этическія потребности Канта шли въ разрѣзъ съ этимъ слѣдствіемъ, то онъ думалъ его избѣжать тѣмъ, что понималъ нравственный законъ настолько абстрактно, что утилитаризмъ скрывался у него за идеей «всеобщаго законодательства», и безстрастное повиновеніе этой идеѣ, дѣйствительно, мало склонной къ произведенію аффектовъ, было для него желанною помощью къ тому, чтобы дать выраженіе своему отвращенію передъ всякаго рода эвдемонизмомъ, а также своему стремленію къ полному отдѣленію нравственнаго отъ чувственнаго.

Такимъ образомъ, Кантъ занимаетъ исключительное среднее положеніе между свѣтскимъ и теологическимъ утилитаризмомъ своего времени. Къ первому принадлежатъ преимущественно его отдѣльные выводы относительно примѣненія нравственнаго закона. Къ послѣднему склоняетъ та противоположность, которую онъ положилъ между требованіемъ долга (Pfichtgebot) и естественною наклонностью, а также трансцендентный эвдемонизмъ (соображеніе о сверхчувственномъ высшемъ благѣ), который связанъ съ этою противоположностью. Наоборотъ, одному Канту принадлежитъ признаніе формальной апріорности категорическаго императива, которая находитъ себѣ опору въ его собственной теоріи познанія. Но такъ какъ эта формальная апріорность есть въ то же время и трансцендентная, указывающая на нашу сверх-

чувственную природу, какъ на свой источникъ, то она опирается и на теологическую утилитарную мораль, которая приписываетъ нравственному закону также трансцендентную природу, только съ тѣмъ различіемъ, что даетъ ему въ то же время опредѣленное содержаніе и выводитъ его прямо изъ божественной заповѣди. Это дополненіе дано въ кантовской философіи религіи, гдѣ Кантъ признаетъ за нами право относить нравственный законъ къ божественной заповѣди. Только причинное отношеніе между нравственнымъ закономъ и Идеей Бога у него въ нѣкоторомъ смыслѣ обратно. Мы не потому должны считать нравственный законъ безусловно обязательнымъ, что онъ данъ Богомъ, но потому должны признавать его божественнымъ закономъ, который даетъ намъ самимъ ручательство въ истинности вѣры въ Бога, что мы находимъ его въ себѣ, какъ безусловно обязательный [1]). Этому отношенію Канта къ теологической утилитарной морали его времени соотвѣтствуютъ также его религіозно-философскія стремленія найти родство между его собственною этикой и опредѣленными ученіями церкви, какъ, напримѣръ, съ догматомъ о наслѣдственности грѣха, оправданія черезъ вѣру, спасенія черезъ Христа, однимъ словомъ, этическія истолкованія церковныхъ догматовъ, въ которыхъ возродились вновь подобныя же стремленія Лейбница, только въ еще болѣе раціонализированной, разсудочной формѣ [2]).

Не смотря на свои слабыя стороны, этика Канта имѣла огромное вліяніе. Это вліяніе, прежде всего, обязано строгости понятія о долгѣ, энергическому устраненію эвдемоническаго и утилитарнаго мотивовъ. Чѣмъ большее распространеніе пріобрѣтали эти мотивы въ англійской, французской и, наконецъ, въ нѣмецкой философіи просвѣщенія, тѣмъ больше всѣ, кто не былъ согласенъ съ внѣшнею обыденною моралью, съ ея основанными на эгоистическихъ разсчетахъ или, въ лучшемъ смыслѣ, на мірской мудрости соображеніями, должны были чувствовать влеченіе къ строгости и серьезности этическихъ основоположеній Канта. Въ строгости кантовскаго понятія о долгѣ еще разъ ожилъ аскетическій духъ христіанской этики. Но и Кантъ не могъ дать этому воззрѣнію свободной отъ противорѣчій философской обосновки. Его обоснованія скорѣе впадаютъ отчасти въ свѣтскій, отчасти въ теологическій утилитаризмъ, и противъ воли пользуются

---

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 69.

[2]) Тамъ же, 2 и 3 Stück., S. 65, 109 ff.

тѣми же самыми вспомогательными средствами, какими пользовались направленія, исключавшіяся ими [1]).

b) Фихте.

Послѣдовавшій за Кантомъ нѣмецкій идеализмъ уклонился отъ него особенно въ томъ, что старался примирить существовавшую у Канта и столь важную для этики противоположность между понятіями феноменальнаго и умопостигаемаго. Этимъ сглаживалась пропасть между чувственнымъ и нравственнымъ,

[1]) Хотя Вундтъ понимаетъ Канта лучше многихъ другихъ его толкователей, извѣстныхъ намъ, но, намъ кажется, и онъ не вполнѣ справедливъ къ нему. Онъ упускаетъ изъ вида одно весьма важное мѣсто въ его критикѣ практическаго разума, гдѣ Кантъ самъ предвидѣлъ возраженіе, дѣлаемое ему Вундтомъ, о томъ, что его нравственный законъ, въ концѣ концовъ, обосновывается на соображеніяхъ блага, занимая средину между свѣтскимъ и христіанскимъ утилитаріанизмомъ (обѣщаніемъ высшаго блага). Не хотятъ замѣтить, что Кантъ вовсе не отрицалъ счастья, онъ даже считалъ его элементомъ высшаго блага, но только не тождественнымъ съ нравственностью: такъ, онъ говоритъ, на стр. 127 (2-го отд. о діалектикѣ чистаго разума въ опредѣленіи понятія о высшемъ благѣ): «счастіе и нравственность суть два специфически совершенно различныхъ элемента высшаго блага». Почему онъ счастье не считаетъ возможнымъ положить въ основу нравственнаго закона, великолѣпно объяснено имъ въ замѣчаніи II, къ 3-й теоремѣ первой книги аналитики чистаго практическаго разума (стр. 10 и 11), гдѣ онъ говоритъ, что нравственный законъ долженъ представлять всеобщую обязательность и какъ бы объективность, тогда какъ понятія о счастьи у каждаго свои, и если бы въ основу нравственнаго закона поставить счастье, то всеобщности этого закона не было бы. Вообще, разъ въ основу морали ставятся личныя влеченія, то люди окажутся сходящимися въ нихъ въ родѣ того, какъ два короля, сражающихся между собою, сходятся въ желаніи обладать одною и тою же крѣпостью. Единство желаній ведетъ тутъ не къ единству дѣйствій, а, наоборотъ къ враждѣ и борьбѣ. И такъ, счастье есть элементъ высшаго блага какъ и нравственность, «быть счастливымъ, — говоритъ Кантъ на стр. 10 того же 2-го примѣчанія—это необходимая потребность каждаго разумнаго, но конечнаго существа, и потому неизбѣжное основаніе, опредѣляющее его способность желанія». Но оно не можетъ служить основой закона морали, потому, что въ основѣ счастья лежитъ субъективное чувствованіе удовольствія и неудовольствія, «но съ измѣненіемъ этого ощущенія - и субъективно необходимый законъ (какъ законъ природы) становится объективно случайнымъ принципомъ, который можетъ быть и долженъ быть различнымъ въ различныхъ субъектахъ, слѣдовательно, никогда не можетъ быть закономъ». На стр. 106 «Основ. къ мет. нравовъ», онъ говоритъ, что разумъ можетъ возбудить чувство удовольствія или наслажденія въ исполненіи долга, а на стр. 10 «Аналитики практическаго разума» поясняетъ, что весь вопросъ въ томъ, что опредѣляетъ волю—чистый разумъ или склонности чувственнаго существованія.

Ред.

такъ какъ и то, и другое старались представить ступенями внутренняго необходимаго развитія. Какъ, по ученію Фихте, субъектъ и объектъ составляютъ моменты развитія одного и того же абсолютнаго «я», такъ чувственный и нравственный міръ, т.-е. царство знанія и практической дѣятельности, составляютъ одинъ кругъ дѣятельностей того «я», въ которомъ каждый членъ съ необходимостью вытекаетъ изъ предшествующаго. Послѣдній слѣдъ платоновской противоположности отражается здѣсь, конечно, въ томъ, что теоретическое «я» чувствуетъ себя какъ страдательное, а практическое—въ качествѣ дѣятельнаго «я». Но эта противоположность устраняется тѣмъ, что познающее «я» должно имѣть границу, которая, въ концѣ концовъ, является ему какъ дѣйствующій объектъ, и создается его собственною дѣятельностью, между тѣмъ, какъ существованіе нравственности покоится на томъ, что дѣятельность «я» уже переходитъ границу, за которою она и преслѣдуетъ свои цѣли, и въ безконечной отдаленности которыхъ, прежде всего, видна ея автономія*). Поэтому, для Фихте всякій нравственный поступокъ есть стремленіе къ идеалу. Идеалъ есть назначеніе человѣка, къ которому всегда нужно стремиться, хотя оно никогда не можетъ быть достигнуто вполнѣ; отсюда моральный законъ Фихте гласитъ: «выполняй всегда твое назначеніе!» **). Такимъ образомъ, къ указанному примиренію эмпирическаго съ умопостигаемымъ, чувственнаго съ нравственнымъ присоединяется, въ качествѣ новаго момента, мысль о развитіи. Какъ бы ни былъ различенъ теоретическій исходный пунктъ, въ этомъ случаѣ все-таки здѣсь лежитъ въ извѣстномъ смыслѣ поворотъ къ лейбницевскому перфекціонизму.

Въ указанную формулу Фихте могли бы вложить зерно своихъ этическихъ воззрѣній и Лейбницъ, и Вольфъ. Въ сравненіи съ Кантомъ, — отчасти введеніе идеи развитія, отчасти устраненіе противоположности между чувственнымъ и умопостигаемымъ представляютъ несомнѣнный прогрессъ. Совершенно неоправдывающая себя мысль о борьбѣ между безсодержательнымъ формаль-

---

[2]) Необходимо пояснить, что Фихте, какъ идеалистъ, производитъ все изъ «я», такъ что границы для теоретической или познавательной дѣятельности «я» создаются самимъ же «я», и представляются ему въ видѣ объективнаго міра, или объекта дѣйствующаго на «я». Т.-е. нашему «я» кажется, что на него дѣйствуетъ объективный міръ и ограничиваетъ его дѣятельность. А нравственность есть стремленіе побѣдить это самоограниченіе. Ред.

[1]) System der Sittenlehre von 1798, Werke, Bd. 4, S. 18 ff,

нымъ принципомъ и эмпирически опредѣленными чувственными наклонностями и влеченіями, благодаря этому, устраняется. Борьба остается, но она превращается въ борьбу между однородными противниками, такъ какъ сводится къ противоположности между нравственнымъ и чувственнымъ влеченіемъ; слѣдовательно, и нравственное стремленіе понимается, какъ влеченіе, что можетъ быть лишь въ томъ случаѣ, если и здѣсь существеннымъ условіемъ представляется зависимость отъ чувственности, или, какъ выражается Фихте, «границы», которую дѣятельность «я» противопоставляетъ себѣ [1]). Только въ томъ, что нравственное влеченіе понимается въ то же время какъ чистое, какъ желаніе освободиться отъ всякой чувственной границы, и въ томъ, что въ концѣ концовъ, чувственное сливается со зломъ, отражаются здѣсь Платонъ и Кантъ.

Но та ненависть къ природѣ, которая наполняетъ философію Платона, принимаетъ значительно новую форму съ точки зрѣнія этого идеализма. Внѣшній міръ, который теоретически онъ понимаетъ, какъ творческую дѣятельность «я«, ограничивающую самаго себя, практически имѣетъ значеніе только средства къ его дѣятельности, матеріала для его творчества. Природа не есть сама по себѣ цѣль, но «вещи суть то, что мы изъ нихъ дѣлаемъ». Нравственная задача для стремленія «я» заключается, такимъ образомъ, въ томъ, чтобы объектъ всецѣло сдѣлать служебнымъ субъекту: разумъ стремится реализировать себя (воплотить себя въ вещахъ), причемъ онъ вноситъ въ естественный міръ осуществленіе нравственнаго міропорядка. Это осуществленіе является въ постепенномъ слѣдованіи моментовъ развитія; послѣдній изъ этихъ моментовъ лежитъ въ безконечности, и каждому изъ этихъ моментовъ придается опредѣленное этическое значеніе.

Такъ, прежде всего, «я» находитъ себя какъ самесознающую индивидуальность, но индивидуальность (или единичная лич-

---

[1]) Изъ вышеприведеннаго примѣчанія для читателей ясно, что самая чувственность или конечность отдѣльныхъ «я» должна пониматься, какъ созданная самимъ же «я» (всеобщимъ, абсолютнымъ) въ процессѣ своего развитія. Все вытекаетъ изъ «я». Объектъ не могъ быть прежде «я», говоритъ Фихте, хотя «я», чтобы сознать себя (какъ «я»), должно было противопоставить себѣ «не я» (т.-е. объектъ). Необходимо добавить, что для нашего реально мыслящаго вѣка трудно мыслить отвлеченными понятіями и кто хочетъ понять мышленіе Фихте, долженъ вчитаться въ него, войти въ кругъ его мысли. Ред.

ность) возможна только въ томъ случаѣ, когда она составляетъ одно изъ многихъ разумныхъ существъ. Такъ какъ каждое изъ нихъ должно приписать себѣ одинаково свободную дѣятельность, то отношеніе отдѣльнаго существа къ цѣлой совокупности ихъ становится правовымъ отношеніемъ. Замѣчательно то во взглядѣ Фихте,—первоначально встрѣчающемся еще въ индивидуалистическихъ правовыхъ воззрѣніяхъ прошлаго столѣтія,—что его выводъ понятія о правѣ предполагаетъ только одну свободу отдѣльнаго лица, такъ что здѣсь государство является учрежденіемъ, имѣющимъ своею цѣлью только свободу индивидуума. Такъ какъ каждый имѣетъ одинаковыя притязанія на эту свободу, то онъ желаетъ найти для этого соотвѣтственныя правила, которыя устраняли бы неравенство. При всемъ томъ, послѣдовательные выводы изъ основной мысли Фихте уже въ его первомъ трудѣ по философіи права выводятъ его за эти предѣлы: такъ какъ существуетъ только одинъ разумъ, который допускаетъ возникновеніе множества индивидуумовъ, то и въ государствѣ и еще больше во всемъ человѣчествѣ разумъ также одинъ. Совершенно такой смыслъ мы находимъ въ его позднѣйшихъ политическихъ проектахъ (Vorschläge), которые сильно напоминаютъ идеалъ государства платоновской республики [1]).

Какъ границы, которыми Фихте въ своемъ «замкнутомъ промышленномъ и торговомъ государствѣ» («geschlossenen Handelsstaat») хотѣлъ [2]) оградить извнѣ единичное государственное существо, составляютъ рѣдкій контрастъ съ человѣчнымъ идеаломъ нравственности, который у него постепенно пробивается сквозь субъективизмъ, такъ и для первичной тенденціи философа характеристично то, что въ изложеніи его «нравственнаго ученія» вовсе нѣтъ мѣста государству. За то все здѣсь еще болѣе проникнуто тѣмъ исключительно интеллектуальнымъ пониманіемъ нравственнаго и тѣмъ подчиненіемъ единичной воли единому и чистому разуму, которыя напоминаютъ Спинозу. Въ противоположность естественному влеченію, приходящему къ наслажденію, выставляется чистое удовлетвореніе самимъ собою, какъ слѣдствіе нравственнаго влеченія. Стало быть, наслажденіе есть слѣдствіе ограниченности природы, отъ которой нравственное влеченіе стремится освободиться. Всѣ естественныя

---

[1]) Grundlage des Naturrechts (1796), Werke, III, Стр 203. Staatslehre von 1813, IV, Стр. 431 ff.

[2]) Der geschlossene Handelsstaat, 1800, Werke, III, Стр. 399.

влеченія, даже сострадание, такимъ образомъ, сами по себѣ не нравственны и только терпимы, такъ какъ человѣкъ всегда остается ограниченнымъ существомъ. Но и въ качествѣ таковаго онъ достигаетъ высшей, возможной для него, ступени, когда поступаетъ только ради долга, и не наслаждается своимъ поступкомъ, а холодно одобряетъ его. «То, что такимъ образомъ образомъ одобряется въ поведеніи, называется справедливымъ, а то, что такимъ образомъ одобряется въ познаніяхъ называется истиннымъ [1]).

Спиноза, Кантъ и интеллектуализмъ сливаются здѣсь во едино. Но если кто спросилъ бы, что такое право, то на это отвѣтъ гласитъ: то, что ты въ твоей совѣсти непосредственно познаешь, какъ долгъ: категорическій императивъ, въ которомъ формулировка нравственнаго закона освобождена отъ опредѣленнаго содержанія. Къ этому только нужно еще прибавить, что такъ какъ міръ есть матеріалъ для осуществленія нашего долга, то разумъ и воля, составляющія въ этой системѣ одно и то же, говорятъ намъ, что мы должны стремиться сдѣлать его видимымъ образцомъ нравственнаго. Въ этомъ стремленіи проявляется наше творчество, и мы сами составляемъ часть того цѣлаго, которое мы называемъ нравственнымъ міропорядкомъ, и которое у Фихте отождествляется съ Богомъ.

Фихте все болѣе и болѣе въ своихъ позднѣйшихъ изложеніяхъ выводилъ на первый планъ это общее и отодвигалъ назадъ конечную волю, пока, наконецъ, у него-дѣйствительный міръ не превратился въ реализированіе сверхъ—дѣйствительнаго (Ueberwirklichen), въ которомъ все болѣе и болѣе уничтожались границы множественности и временности (Zeitlichkeit), и который въ отдѣльныхъ личностяхъ проявляется какъ любовь къ человѣчеству. Принципъ нравственнаго закона теперь ужь есть созерцаніе Бога, и оно же является въ то же время конечною цѣлью и осуществленіемъ этого нравственнаго закона [2]).

Такимъ образомъ, во взглядахъ этого мыслителя происходятъ одновременно двѣ метаморфозы, метафизическая и этическая. Его идеализмъ, вначалѣ съ сильнымъ субъективнымъ отпечаткомъ, принимаетъ пантеистическую и въ въ то же время религіозную форму; его моральный принципъ, первоначально индивидуалистическій, поставляющій цѣлое общество на служеніе цѣлямъ отдѣль-

[1]) System der Sittenlehre, Стр. 167.

[2]) Die Thatsachen des Bewustseins, 1813, Werke, II, стр. 625 ff.

ной личности, заставляетъ индивидуума все болѣе и болѣе исчезать въ общемъ развитіи разума. Эти превращенія совершаются такъ постепенно и непрерывно, что Фихте не безъ нѣкотораго права могъ утверждать, что его философія постоянно остается одинаковою. Но и здѣсь въ измѣненіяхъ воззрѣній отдѣльнаго философа отражаются и болѣе всеобщія духовныя теченія. Фихте обозначаетъ для этики переходъ отъ индивидуализма и субъективизма прошедшаго столѣтія къ болѣе универсальнымъ воззрѣніямъ на жизнь, которыя въ то же время придаютъ болѣе высокое значеніе объективнымъ проявленіямъ нравственнаго въ правѣ, государствѣ и исторіи. Въ этомъ смыслѣ начатый Фихте трудъ довелъ до конца Гегель.

с. Гегель.

Не смотря на то, что Гегель усвоилъ себѣ сдѣланныя Фихте теоретическія предположенія о діалектическомъ развитіи всякаго понятія и всякой отражающейся въ понятіяхъ реальности, онъ совершенно устраняетъ заимствованную его предшественникомъ у Канта противоположность (Zwiespalt) между областью чувственнаго и нравственнаго или, по крайней мѣрѣ, настолько, что самъ не пользуется, для указанной мысли о діалектическомъ развитіи, противопоставленіемъ другъ другу моментовъ природы и духа.

Но такъ какъ природа и духъ и различныя ступени духовной жизни понимаются, какъ моменты единаго логическаго развитія, передъ которымъ стушевывается понятіе Фихте о границахъ и его противоположность между страдательнымъ и дѣятельнымъ «я», то вмѣстѣ съ этимъ исчезаетъ и различіе между этическимъ и теоретическимъ. Оба сливаются въ общемъ понятіи разумнаго. Нравственный міръ есть лишь болѣе высокая форма проявленія міроваго духа, чѣмъ міръ естественный. Какъ тотъ міръ такъ и другой представляютъ собой логически опредѣленную цѣпь (Gefüge) воплощеній идеи (begrifflicher Gestaltungen). Та противоположность между долженствованіемъ и бытіемъ, въ какую Кантъ поставилъ отношеніе между нравственнымъ и естественнымъ закономъ, здѣсь исчезаетъ. «То, что разумно, то—дѣйствительно, и что дѣйствительно—то разумно» [1]). Этимъ возстановляется точка зрѣнія этики Спинозы, взятая въ ея чистомъ видѣ. Однако, въ двухъ отношеніяхъ новѣйшій Спинозизмъ суще-

---

[1]) Rechtsphilosophie, Vorrede, стр. 17. Werke, Bd. стр.

ственно удаляется отъ первоначальнаго. Во-первыхъ, этика самаго Спинозы, соотвѣтственно всему направленію его времени, была индивидуальною. Въ чемъ заключается благо отдѣльнаго человѣка—въ этомъ состоитъ у него этическій вопросъ. У Гегеля, напротивъ, тѣ формы нравственной жизни, которыя относятся къ отдѣльнымъ нравственнымъ личностямъ, составляютъ право, насколько оно является правомъ отдѣльнаго лица въ отношеніи къ другому лицу или обществу, а тѣ низшія формы, когда собственно нравственность проявляется только въ строѣ общей человѣчной жизни,—въ семьѣ, въ гражданскомъ обществѣ, наконецъ, въ нравственномъ духѣ міровой исторіи—суть субъективная моральность [1]). Въ качествѣ источника нравственности Гегель выставляетъ поэтому не субъективную, но объективную волю, то-есть то безличное господство общаго міроваго разума, носителемъ и выполнителемъ котораго онъ считаетъ волю отдѣльнаго человѣка. Поэтому, и право, и моральность, хотя они относятся къ отдѣльнымъ личностямъ, имѣютъ у него свой источникъ не въ личчости, но являются нѣкоторымъ образомъ лишь отраженіемъ на единичной волѣ упомянутой объективной воли, господствующей въ человѣческомъ обществѣ. Въ этомъ общемъ понятіи о нравственномъ развивается въ болѣе широкой формѣ основная мысль платоновскаго ученія о государствѣ—что благо достигается только въ государствѣ, и притомъ не какъ благо отдѣльнаго человѣка, а какъ благо, само становящееся объективнымъ въ политическомъ обществѣ. Второе важное отличіе по отношенію къ Спинозѣ заключается въ выставленномъ Гегелемъ моментѣ развитія. Философія Гегеля есть тоже эволюціонизмъ, но въ другомъ совершенно смыслѣ, нежели у Вольфа или у Фихте. У Гегеля трактуется не объ усовершенствованіи нравственнаго субъекта; процессъ развитія совершается у него всецѣло въ области объективнаго знанія, всеобщаго міроваго разума. Побудительною причиной развитія является уже не субъективная свобода воли, а логическая необходимость имманентная разуму. Это міровозрѣніе также подчинено идеѣ необходимости, какъ и міровоззрѣніе Спинозы, однако, понятіе послѣдняго о неподвижной неизмѣнной субстанціи разрѣшается у Гегеля въ развитіе абсолютнаго разума.

Въ этическомъ отношеніи центръ тяжести философіи Гегеля

[1]) Rechtsphilosophie стр. 312. Encyklopädie der philos. Wissenschaften, III, стр. 376, Werke, Bd. 7, Abth. 2.

несомнѣнно лежитъ въ устраненіи обычной субъективистической точки зрѣнія этики, отъ которой осталась одна только тѣнь въ отношеніи права и морали къ единичнымъ личностямъ. Эта мораль здѣсь уже не индивидуальна: индивидуумы только ея носители и выполнители; сама она во всѣхъ своихъ формахъ представляетъ міровую волю, объективированіе абсолютнаго разума, развитіе божества въ человѣчествѣ и его исторіи. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что это пониманіе болѣе возвышенное, нежели обычная субъективистическая мораль; извѣстно также, что оно обращаетъ вниманіе на промахи послѣдней. Субъективистическая мораль признаетъ прямо за достовѣрное, что семья, государство и общество существуютъ только для отдѣльныхъ лицъ. Она знаетъ мораль только въ формѣ отдѣльныхъ нравственныхъ личностей. Но это предположеніе подвергается сомнѣнію, и очевидно, что нравственное обсужденіе личности должно быть совершенно иное, коль скоро утверждаютъ, что государство, общество, исторія суть не только средства для осуществленія цѣлей отдѣльныхъ лицъ, а и сами цѣли, что и для нихъ существуетъ самостоятельная мораль, по отношенію къ которой отдѣльныя личности являются лишь служебными вспомогательными средствами.

Возбужденіе этого вопроса, который со временъ Платона почти совершенно замолкъ, должно быть поставлено въ особую заслугу послѣкантовскому идеализму и въ особенности Гегелю; эта заслуга заставляетъ до извѣстной степени даже забывать нѣкоторыя его слабыя стороны, какъ, напримѣръ, презрительное отношеніе къ отдѣльнымъ наукамъ и безполезный формализмъ его діалектическаго метода. Но другое дѣло, конечно, не черезчуръ-ли далеко хватаетъ это воззрѣніе, когда у него индивидуальная сторона нравственности совершенно исчезаетъ, и когда онъ заставляетъ мораль со всѣми ея специфическими признаками совершаться сполна въ развитіи всеобщаго разума. Этого вопроса мы еще коснемся Спиноза, все міровоззрѣніе котораго основано на религіозныхъ потребностяхъ, съумѣлъ удержать за нравственнымъ его мѣсто когда слилъ его съ субъективнымъ религіознымъ погруженіемъ въ идею абсолютнаго. Вслѣдствіе этого, понятіе нравственности было у него вполнѣ внутреннимъ. У Гегеля же, прямо наоборотъ, нравственное совпадаетъ съ объективно историческимъ развитіемъ абсолютнаго. Но насколько въ этомъ заключается извѣстнаго рода прогрессъ въ міровозрѣніи сравнительно съ воззрѣніемъ Спинозы, настолько этическая задача сдвинута здѣсь съ своего мѣста гораздо болѣе, чѣмъ у Спинозы. Она до такой степени всецѣло пе-

реходитъ въ историческую и фактическую, что различная этическая цѣнность разныхъ элементовъ дѣйствительной жизни совершенно исчезаетъ. Какъ самъ Гегель смотрѣлъ на отдѣльныхъ лицъ, какъ на носителей общаго міроваго разума, такъ и объ его системѣ и именно объ ея точкѣ зрѣнія, легшей въ основаніе дальнѣйшаго развитія этики, можно сказать, по меньшей мѣрѣ, что она была носительницей широко распространенныхъ идей его времени. Ничто такъ не подтверждаетъ этого, какъ тотъ фактъ, что рядъ современныхъ мыслителей, уклоняющихся отъ Гегеля въ нѣкоторыхъ положеніяхъ, видѣлъ вмѣстѣ съ нимъ въ нравственности проявленіе общаго міроваго разума и отсюда также придавалъ наибольшее значеніе формамъ нравственной жизни въ государствѣ и обществѣ.

d) Переходныя направленія между универсализмомъ и индивидуализмомъ.

Среди этихъ стремленій, ближайшаго вниманія заслуживаютъ особенно тѣ, которыя, въ противоположность слишкомъ одностороннему предпочтенію общихъ и объективныхъ формъ гегелевской системы, стараются отвести надлежащее мѣсто единичной личности въ цѣломъ нравственной жизни. Среди мыслителей этого направленія особенно достойны замѣчанія Шлейермахеръ и Краузе по глубинѣ и энергіи своихъ этическихъ воззрѣній.

По своей діалектической формѣ нравственное ученіе Шлейермахера ближе всего сходится съ теоретическою этикой Фихте и Гегеля. Но какъ онъ уже въ своей «Діалектикѣ» старается примирить идеалистическое міровоззрѣніе съ реалистическимъ, противопоставляя формамъ понятій и ихъ соединеніямъ въ нашей мысли соотвѣтствующія имъ реальныя формы и соединенія предметовъ и полагая процессъ познанія въ совпаденіи одного съ другимъ [1]), такъ точно и въ этической области онъ выходитъ изъ противопоставленія разума и природы. Сообразно съ этимъ, указывая предметомъ этики дѣйствіе разума на природу, онъ даетъ этикѣ самый широкій объемъ [2]). Въ единеніи природы и разума заключается у него понятіе добра. Поэтому, благъ столько, сколько внѣшнихъ формъ дѣйствія разума,

---

[1]) Dialektik, herausgeg. von Jonas, стр. 106 ff.

[2]) Grundriss der philosophischen Ethik, herausgeg. von Twesten, Einleitung, II и III.

а изъ совокупности ихъ всѣхъ составляется понятіе высшаго блага [1]). Сила разума надъ природой есть добродѣтель; законъ, по которому дѣйствуетъ эта сила, есть обязанность [2]). Не надо забывать согласія этого воззрѣнія съ Фихте; но природа здѣсь уже не составляетъ границы, отъ которой нравственная воля стремится освободиться совершенно; она представляется реальною силой, которая, при возникновеніи нравственнаго, такъ же необходима для дѣятельности разума, какъ матерія для формы. Еще болѣе это значеніе естественнаго для нравственнаго освѣщается тѣмъ, что Шлейермахеръ считаетъ процессъ природы ступенями къ нравственной дѣятельности. Въ механизмѣ и химизмѣ, въ растительномъ и животномъ царствахъ должно уже начинаться то внутреннее возсоединеніе (Ineinsbildung) разума и природы, которое потомъ достигаетъ высшей своей ступени въ образованіи человѣка. Здѣсь повторяется гегелевская попытка объясненія нравственнаго въ общемъ процессѣ развитія, обнимающемъ, въ концѣ концовъ, природу и духъ; но она повторяется въ формѣ, измѣненной противопоставленіемъ разума и природы. Дѣйствіе разума, которое на низшихъ ступеняхъ обнаруживается какъ влеченіе, на вызшихъ какъ воля, Шлейермахеръ раздѣляетъ далѣе сообразно своему принципу діалектическаго двухчленнаго дѣленія (Zweigliederung) на организирующее и символизирующее. Организирующее стремится дѣйствовать на природу, какъ таковую, чтобы въ естественномъ порядкѣ осуществить законъ разума. Символизирующее пользуется природой, чтобы пріобрѣсти черезъ нее внѣшніе, чувственные символы своей дѣятельности. Къ области организирующей дѣятельности принадлежатъ отсюда договоръ и собственность, къ области символизирующей—языкъ, какъ средство для выраженія мысли и искусство, какъ средство выраженія чувствованій. Этимъ четыремъ областямъ дѣятельности разума соотвѣтствуютъ, въ концѣ концовъ, четыре этическихъ организаціи: государство, общественный союзъ, школа и церковь. Съ ними въ извѣстное отношеніе Шлейермахеръ ставитъ и четыре своихъ кардинальныхъ добродѣтели; таковы: благоразуміе (Besonnenheit), постоянство (Beharrlichkeit), мудрость и любовь [3]). Рядомъ съ ними стоятъ четыре обя-

---

[1]) Philos. Ethik, стр. 38 ff. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, стр. 231.

[2]) Philos. Ethik, стр. 179, 207.

[3]) Тамъ же стр. 179--206.

занности: правовая обязанность, обязанность призванія, обязанность любви и долгъ совѣсти, общее содержаніе которыхъ опредѣляется формулировкой нравственныхъ заповѣдей [1]).

Въ этихъ выраженіяхъ, содержаніе нравственныхъ поступковъ опредѣлено насколько возможно полно, чѣмъ они и отличаются отъ формулы Канта. Общій характеръ воззрѣній сходенъ съ нравственнымъ ученіемъ Фихте. Однако, въ двухъ отношеніяхъ Шлейермахеръ идетъ дальше своего предшественника. Во-первыхъ, у него субъектъ, на котораго направлена нравственная заповѣдь, не является неопредѣленнымъ, общимъ или вездѣ одинаковымъ, а есть конкретная единичная личность, съ ея индивидуально опредѣленными склонностями и силами и съ приспособленнымъ къ нимъ специфическимъ нравственнымъ призваніемъ. Нравственное у него универсально настолько, насколько человѣческая природа одинакова; оно индивидуально, какъ скоро возбуждается вопросъ, частью объ особенныхъ его свойствахъ, частью о томъ мѣстѣ, какое занимаетъ отдѣльный человѣкъ въ общественномъ организмѣ. Нигдѣ такъ не проявляется практически этическая способность этого человѣка, какъ въ этомъ оттѣненіи необходимости индивидуализированія нравственнаго, вмѣстѣ съ которымъ онъ вноситъ въ этическую теорію моментъ, на который до сихъ поръ обращали слишкомъ мало вниманія. Но онъ весьма далекъ отъ того, чтобы этическое понимать только индивидуально, какъ это еще сдѣлали Кантъ и Фихте въ своихъ начальныхъ трудахъ. Гораздо больше значеніе специфически нравственнаго направленія личности лежитъ у него въ томъ, что она занимаетъ въ цѣлой совокупности нравственныхъ формъ (Bildungen) опредѣленное, свойственное лишь ей, мѣсто, и потому онъ оттѣняетъ, какъ никто до него не оттѣнялъ, этическое значеніе призванія. Онъ согласенъ съ Гегелемъ въ томъ, что вся совокупность нравственной культуры, которая осуществляется въ обществѣ, государствѣ и человѣчествѣ, имѣетъ высшую цѣну, нежели отдѣльная личность; но онъ не могъ допустить, чтобы личность совершенно затерялась въ цѣломъ, а старается выставить ея цѣнность, какъ для себя, такъ и для цѣлаго.

Глубину этическихъ мыслей Шлейермахера можно было бы, пожалуй, показать яснѣе, если бы его теорія не была затемнѣна

[1]) Тамъ же стр. 214—226.

его діалектическимъ предразсудкомъ и связаннымъ съ этимъ неразумнымъ смѣшеніемъ съ натурфилософіей. Но въ этомъ случаѣ все это время стоитъ подъ сильнымъ вліяніемъ Шеллинговской философіи тождества. Ему подчиняется также мыслитель, который (какъ бы ни были различны ихъ взгляды) въ общемъ направленіи своей этики ближе всего соприкасается съ Шлейермахеромъ, т.-е. Карлъ Хр. Краузе.

У Краузе не только его теоретическіе взгляды (которыхъ мы не раздѣляемъ) дѣлаютъ его философію мало понятною для насъ, но еще болѣе отталкиваетъ читателя странная терминологія, которую онъ изобрѣлъ для себя, такъ что значительную долю невниманія, которымъ долгое время пользовалась философія этого человѣка, нужно приписать этому внѣшнему обстоятельству [1]. Его методическія разсужденія приходится пропустить, такъ какъ изъ нихъ нѣтъ ни одного которое бы теперь мы могли назвать этимъ именемъ. У него господствуетъ идея Шеллинговскаго «умственнаго созерцанія», эта современная форма новоплатоническаго экстаза, которая позволяетъ ему, между прочимъ, считать мечтанія Сведенборга за философскія откровенія, такъ что въ своей философіи права онъ даже, подобно ему, занимается человѣчествомъ, живущимъ внѣ земли, т.-е. человѣчествомъ другихъ міровыхъ тѣлъ и цѣлой вселенной [2]. Если мы отбросимъ всѣ эти фантазіи, то останется все-таки богатство болѣе глубокихъ и важныхъ мыслей, которыя не должны быть вполнѣ забываемы и въ этикѣ. Самъ Краузе называетъ свою философію «панентеизмомъ». Этимъ онъ хотѣлъ показать, что онъ принимаетъ самую тѣсную связь между Богомъ, міромъ и отдѣльными людьми, причемъ, однако, у него не исчезаетъ, какъ въ пантеизмѣ, Богъ въ мірѣ, а отдѣльный человѣкъ въ единствѣ и того, и другого. Это напоминаетъ новоплатоновскія представленія, и во всякомъ случаѣ этому философу, такъ же, какъ и кому-либо изъ его предшественниковъ, мало посчастливилось довести мысли древней эманаціи до понятной ясности. Хотя не слѣдуетъ забывать, что

---

[1]) Въ этомъ отношеніи принадлежитъ именно ученикамъ Краузе по философіи права та заслуга, что они въ удобномъ для чтенія изложеніи распространили его идеи. Vgl. Röder, Grundzüge des Natrrechts und der Rechtsphilosophie (sic?), 2 Aufl. Leipzig und Heidelberg 1863. Ahrens, Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates, 6. Aufl., 2 Bd. Wien 1870—71.

[2]) Lebenlehr und Philosophie der Geschichte, herausgeg. von Leonhardi, 1843, стр. 155. System der Rechtsphilosophie, herausgeg. von Röder, 1874, стр. 73, 463 ff. System der Sittenlehre, I, 1810, стр. 397.

всѣ его этическія воззрѣнія проникнуты этою мыслью. Когда изначальная воля божества дѣйствуетъ въ волѣ (или черезъ волю) человѣка, — является добро. Поэтому, добро есть всеобщій законъ, и онъ долженъ быть предметомъ желанія самъ по себѣ [1]). Зло же возникаетъ вслѣдствіе ограниченности отдѣльнаго существа, а потому въ общей связи цѣлаго оно исчезаетъ, какъ разрѣшенный диссонансъ; мало того, философъ—оптимистъ убѣжденъ, что уже въ дѣйствительной жизни, вслѣдствіе успѣховъ воспитанія и образованія, науки и искусства, зло будетъ становиться все рѣже и рѣже и все болѣе будетъ считаться просто болѣзненнымъ явленіемъ [2]).

Нѣтъ нужды доказывать, что эти мысли никоимъ образомъ не новы. Однако, до нѣкоторой степени новымъ является здѣсь примѣненіе ихъ къ совокупной жизни человѣчества, проявляющейся въ правѣ, государствѣ и исторіи. Всякое право, по Краузе, исходитъ отъ Бога, отъ котораго исходитъ и разчлененіе общества до отдѣльныхъ личностей, и историческая жизнь человѣчества. Въ органическомъ строеніи общества болѣе обширное и охватывающее имѣетъ высшее значеніе, а отсюда—и высшее право, нежели болѣе ограниченное. Такимъ образомъ, цѣлому человѣчеству подчинено отдѣльное государство, послѣднему—его частные члены, которымъ, въ концѣ концовъ, подчиняются отдѣльныя личности. Но право вообще обнимаетъ у Краузе не только внѣшнія, но и внутреннія жизненныя условія: оно должно дать возможность каждому полно раскрыть въ жизни свои духовныя свойства (особенности) и быть вѣрнымъ, такимъ образомъ, призванію, которое отведено ему въ органическомъ цѣломъ всего человѣчества [3]). Даже по отношенію къ преступнику примѣнять ограниченіе свободы дозволительно всегда лишь какъ средство, но никогда какъ цѣль, въ силу этого исконнаго права личности. На него нужно смотрѣть, какъ на несовершеннолѣтняго, котораго нужно направить къ его призванію, насколько можно, путемъ воспитанія и разъясненія дѣйствительныхъ правъ какъ его, такъ и другихъ [4]). Какъ отдѣльный человѣкъ переходитъ къ государству, а государство въ организмъ человѣчества, такъ, въ концѣ концовъ, въ исторической жизни человѣчества повторяются жиз-

---

[1]) System der Sittenlehre, I, стр. 279 ff.

[2]) Тамъ же стр. 350 ff.

[3]) System der Sittenlehre, стр. 414.

[4]) Rechtsphilosophie, стр. 310; Lebenlehre und Philosophie der Geschichte стр. 307 ff.

ненные періоды отдѣльнаго человѣка, время зарожденія, роста и зрѣлости, по истеченіи которыхъ, повидимому, должны повторяться тѣ же эволюціи, но болѣе высшей ступени, и такъ въ безконечность [1]).

Руководящій мотивъ этихъ выводовъ заключается, несомнѣнно, въ стремленіи одинаково удовлетворить этическому во всѣхъ его видахъ: въ видѣ нравственной единичной личности, какъ и осуществленіямъ нравственной идеи въ правѣ, государствѣ и обществѣ, и въ этомъ «членостроеніи» (Gliedbau) нравственнаго дать каждой области свойственное ей по отношенію къ цѣлому мѣсто. Въ этомъ стремленіи Краузе совершенно сходится съ Шлейермахеромъ. Но какъ далеко отстаетъ онъ отъ него въ обоснованіи своихъ этическихъ мыслей! Правда, и этика Шлейермахера, къ своей невыгодѣ, лежитъ на фундаментѣ теоретической натурфилософіи, но болѣе частные выводы имѣютъ видъ достаточно независимый отъ этого основанія. У Краузе же метафизика, этика, эстетика, ученіе о правѣ и государствѣ слились въ одну мистическую теософію. Добро и красота становятся непосредственнымъ созерцаніемъ Бога, всѣ объективныя проявленія нравственнаго превращаются въ «переживаніе Бога въ конечномъ». Мало того, что все у этого мыслителя разсматривается «Sub specie aeternitatis», онъ и не думаетъ ни разу задать вопросъ: что же, поэтому, можетъ заключаться въ отдѣльномъ человѣкѣ, помимо его отношенія къ вѣчному? Что такое доброе и прекрасное? Какъ возникаютъ право и государство въ своей эмпирической дѣйствительности, этого мы не знаемъ, мы должны уяснить себѣ участіе верховной воли въ отдѣльныхъ воляхъ или переживаніе Бога въ исторіи. Однако, тотъ моментъ, который у Шлейермахера оставался на заднемъ планѣ, въ этой философіи значительно выступаетъ впередъ. Это углубленіе въ задачу объективной нравственности въ правѣ, въ государствѣ и въ исторіи, свидѣтельствуетъ о настоящемъ историческомъ смыслѣ, не смотря на нѣкоторыя фантастическія мечтанія. Здѣсь Краузе соприкасается съ Гегелемъ. Но отъ послѣдняго отдѣляетъ его болѣе высокая оцѣнка нравственной отдѣльной личности, благодаря которой и его понятіе права становится существенно инымъ. Особенно вслѣдствіе этого въ его философію вошло энергическое оттѣненіе того (стоящаго въ полной противоположности со старыми теоріями права) основоположенія, что право есть органическое цѣлое

---

[1]) System der Sittenlehre, стр. 441.

всѣхъ, зависящихъ отъ человѣческой свободы, жизненныхъ явленій. Этой мысли Краузе обезпечено почетное мѣсто въ исторіи новѣйшей этики, хотя изъ ближайшихъ ея выводовъ только немногое должно быть признано прочнымъ.

Если у упомянутыхъ мыслителей господствуетъ стремленіе, обезпечить за отдѣльнымъ человѣкомъ его значеніе въ цѣлой совокупности нравственной жизни, то, наоборотъ, въ прямомъ противорѣчіи съ этимъ стремленіемъ, а также съ принятіемъ нравственности, существующей объективно, въ государствѣ и исторіи, стоитъ послѣдній представитель умозрительнаго идеализма, Шопенгауеръ. Отдѣльная личность, по его теоріи ничтожна и мимолетна, остается постоянно только родъ, для цѣлей котораго трудится и приноситъ себя въ жертву отдѣльный человѣкъ, не сознавая этого, мало того, обманывая себя мечтой объ увеличеніи собственнаго счастія. Но и жизнь рода представляется ему колебаніемъ между смертью и рожденіемъ, гдѣ ничего нѣтъ постояннаго, кромѣ страданія и обмана отдѣльнаго лица. Государство, по его мнѣнію, есть принудительное учрежденіе, которое держитъ въ границахъ эгоистическія влеченія и пользуется для этого, въ качествѣ самаго дѣйствительнаго средства, страхомъ наказанія; исторія есть комедія глупцовъ, въ которой каждый актеръ думаетъ обмануть другаго и, въ концѣ концовъ, обманываетъ самого себя. Только искусство доставляетъ мимолетное счастіе, когда возвышается до чистаго, безкорыстнаго созерцанія идей. Единственное прочное удовлетвореніе, однако, вытекаетъ изъ отрицанія воли, изъ отказа отъ всякаго стремленія и болѣе всего изъ отказа отъ жизни. Но общая характеристическая черта этическаго міровоззрѣнія послѣдователей Канта выступаетъ и у этого мыслителя, когда онъ не находитъ никакого другаго источника для моральнаго влеченія, кромѣ той общей міровой воли, въ которой уничтожается всякое различіе индивидуумовъ. Моральный принципъ Шопенгауера, состраданіе [1]), кажется са-

[1]) По Шопенгауэру, всѣ мы суть проявленія одной общей, слѣпой міровой воли; наша индивидуальность есть лишь явленіе, т.-е. нѣчто кажущееся, представляющееся намъ, какъ и вообще міръ, въ томъ видѣ, въ какомъ мы его познаемъ. Единственное, что можно признать въ немъ дѣйствительно существующимъ, это—воля, ибо мы ее знаемъ въ себѣ непосредственно, помимо чувственнаго опыта, хотя и она все же является намъ подъ формами обманчивыми, въ видѣ желаній, влеченій, и пр. Эта-то воля, дѣйствующая въ каждомъ изъ насъ и во всѣхъ вмѣстѣ, хотя и кажущаяся намъ отдѣльною въ каждой личности, но на самомъ дѣлѣ единая, какъ сила или матерія, она-то и заставляетъ насъ сочувствовать или сострадать другимъ, ибо

мому ему недоступнымъ для эмпирическаго выведенія. Это, какъ онъ выражается, таинство, которое заключается только въ Ἓν καὶ πᾶν, въ той истинѣ, что «я» познаетъ себя въ другомъ и потому чувствуетъ его страданіе, какъ свое собственное.

Какъ въ этомъ отвращающемся отъ міра, мыслителѣ почти противъ собственной его воли проложило себѣ путь универсальное направленіе новѣйшей этики, такъ не менѣе вѣскимъ показателемъ теченій его времени служитъ и то, что даже сами тѣ системы философіи морали, развитіе которыхъ совершилось на почвѣ болѣе древняго эмпиризма и въ борьбѣ со всякой метафизикой, даже и они являются въ нѣкоторой степени родственными воззрѣніямъ Гегеля, Шлейермахера и Краузе, именно благодаря своей соціальной и универсальной тенденціи. Этотъ симптомъ тѣмъ важнѣе, что взаимное вліяніе этихъ обоихъ духовныхъ движеній едва-ли могло имѣть мѣсто. По крайней мѣрѣ, самое важное изъ области этого развитія новѣйшей реалистической этики, а именно развитіе англійской нравственной философіи стоитъ внѣ всякаго отношенія къ стремленіямъ нѣмецкой философіи.

4) Новѣйшая реалистическая этика.

Къ реалистической этикѣ мы причисляемъ всѣ тѣ направленія, которыя стремятся добыть этическіе принципы изъ дѣйствительныхъ (реальныхъ) отношеній нравственной жизни. Пусть при этомъ такіе принципы имѣютъ идеальный характеръ настолько, что будетъ признано, что они никогда не достигаютъ въ опытной дѣйствительности полнаго осуществленія, адекватнаго той формѣ, въ какой они даны въ теоріи. Тѣмъ не менѣе, если только они въ то же время выведены не изъ идеала, т. е. не изъ положеній, которыя невозможно констатировать въ дѣйствительности, то ихъ возможно съ теоретической точки зрѣнія причислять къ реалистическому направленію. Такъ какъ реалистическая этика выходитъ изъ реальныхъ нравственныхъ явленій опыта, то она ближе всего примыкаетъ къ прошедшему развитію эмпирической моральной философіи, къ которой она стоитъ въ такомъ же отношеніи, какъ новѣйшія воззрѣнія умозрительнаго идеализма къ старой метафизикѣ. Благодаря этому опытному основанію, она можетъ быть разсматриваема просто, какъ продолженіе этическаго эмпиризма. Въ то время, однако, какъ древній

въ этомъ состраданіи мы безсознательно чувствуемъ единство нашей общей субстанціи, воли. Ред.

эмпиризмъ почти всецѣло вдался въ изслѣдованіе **мотивовъ** нравственнаго и отодвинулъ, сравнительно, на задній планъ соображеніе о **цѣляхъ** его, эти цѣли составляютъ для новѣйшей реалистической этики предметъ преимущественнаго вниманія. При этомъ современный реализмъ до извѣстной степени удаляется по необходимости отъ почвы опыта, такъ какъ эти цѣли по большей части оказываются втихомолку такими, которыя лежатъ въ будущемъ и еще должны быть реализированы; мало того, часто онѣ оказываются прямо **идеальными**, никогда вполнѣ не достижимыми. Но и въ отношеніи къ этимъ цѣлямъ реалистическая этика все-таки остается реалистическою, такъ какъ она разсматриваетъ ихъ—какъ принадлежность чувственнаго міра, а не въ качествѣ трансцендентныхъ, какъ это дѣлаетъ идеализмъ, или въ качествѣ части единой сверхчувственной міровой цѣли.

a) Практическая философія Гербарта [1].

Что точка зрѣнія, которую въ этомъ отношеніи принимаетъ новѣйшая реалистическая этика, въ противоположность своей эмпирической предшественницѣ, является шагомъ впередъ,—это ясно, какъ день, изъ того, что прежній реализмъ находился во враждебномъ противорѣчіи со всякаго рода метафизикой, тогда какъ для болѣе новаго реализма это враждебное отношеніе уже не составляетъ необходимости. Краснорѣчивымъ свидѣтелемъ такого отношенія является самый выдающійся представитель, котораго реалистическая этика въ Германіи выставила въ началѣ этого столѣтія, **Гербартъ**. Конечно, и у него проявляется стремленіе, по крайней мѣрѣ, сдѣлать этику независимою отъ метафизическихъ предположеній. Онъ намѣренно оттѣняетъ то, что его этика находится внѣ всякой связи съ его метафизикой; можно слѣдовать первой, не знакомясь съ послѣднею и наоборотъ; вообще ему желательно, чтобы установили прочныя этическія убѣжденія,

---

[1]) Гербарта можно считать настоящимъ, но независимымъ отъ О. Конта, позитивистомъ (род. 1776 г. умеръ 1841 г.). Онъ учитъ напримѣръ, что философія должна лишь уяснять понятія, лежащія въ основѣ разныхъ наукъ. А такъ какъ эти основныя понятія могутъ стоять и въ противорѣчіи другъ съ другомъ, то философіи принадлежитъ работа ихъ исправленія, т.-е. приведеніе къ единству. Въ своемъ ученіи о познаніи онъ глубже О. Конта, ибо, подобно Канту, признаетъ, кромѣ матеріала, даваемаго опытомъ, формы, сообщаемыя опыту нашею познавательною способностью, т.-е. онъ не реалистъ въ наивномъ смыслѣ, а ближе стоитъ къ современному критическому реализму. Недостатки науки его времени, конечно, снабдили его многими идеями, которыя кажутся странными въ наше время, напримѣръ, его ученіе о реальномъ. Ред.

прежде чѣмъ обратятся къ метафизикѣ. Поэтому, въ энциклопедическомъ изложеніи своей системы онъ предпосылаетъ практическую философію теоретической. Правда, его метафизика также реалистическая, мало того, онъ самъ называетъ себя представителемъ реализма, имѣя именно въ виду свои метафизическіе взгляды. Однако, его метафизика реалистична совершенно въ иномъ смыслѣ, нежели этика; она реалистична по своей цѣли, а не по своимъ основнымъ положеніямъ. Эти положенія вытекаютъ не изъ дѣйствительности, а изъ идеальныхъ требованій; но цѣль ея такова, чтобы только реальныя событія сдѣлать понятными, и всякое вторженіе въ область трансцендентнаго, напримѣръ, понятія о Богѣ, здѣсь рѣшительно отклоняется. Этика Гербарта, напротивъ того, реалистична въ своихъ основныхъ положеніяхъ, а не въ своей цѣли. Ея положенія вытекаютъ изъ эмпирическихъ отношеній воли; въ качествѣ же нравственной цѣли понимается осуществленіе извѣстныхъ идей, которыя выводятся изъ вышесказанныхъ отношеній воли,—осуществленіе, которое никогда не можетъ исполниться совершенно ненарушимо въ опытной дѣйствительности.

Такъ какъ по Гербарту удовольствія отъ отношеній всеобщаго характера суть эстетическія, то этику онъ подчиняетъ эстетикѣ. Поэтому, его этика имѣетъ нѣкоторое сходство съ этикой Шёфтсбёри. Однако, у Гербарта совершенно самостоятельна, во первыхъ, опредѣленная классификація отношеній воли, выступающихъ въ качествѣ объектовъ одобренія, во вторыхъ, выводъ нравственныхъ идей изъ этихъ отношеній, и наконецъ, выводъ нравственной системы изъ этихъ идей [1]). Онъ различаетъ именно пять отношеній воли, пять идей и пять системъ. Такимъ образомъ: 1) качественному отношенію воли къ себѣ самой соотвѣтствуетъ идея внутренней свободы, послѣдняя же въ приложеніи ко множеству имѣющихъ волю существъ является системой одушевленнаго общества (beseelten Gesellschaft); 2) количественному отношенію воли къ себѣ самой соотвѣтствуетъ идея совершенства (Vollkommenheit), а послѣдняя въ примѣненіи къ одушевленному обществу является культуръ-системой, которая проявляется въ стремленіи къ возможно большему усовершенствованію всѣхъ отдѣльныхъ силъ; 3) представляемому отношенію собственной воли къ чужой соотвѣтствуетъ идея благоже-

---

[1]) Сравни: Allgemeine praktische Philosophie. Werke Bd. 8, und Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, Abschn. III, Werke, Bd. 1.

ланія и послѣдней—система управленія, въ которой преслѣдуется возможно большее благо всѣхъ; 4) дѣятельному отношенію двухъ воль къ одному объекту, составляющему предметъ желанія обѣихъ, соотвѣтствуетъ идея права, а праву, какъ системѣ,—правовое общество, рѣшающей споръ; наконецъ, 5) отношенію воли къ дѣйствительно совершонному поступку соотвѣтствуетъ идея возмездія, а послѣдней—система вознагражденія.

Непосредственная связь этики съ философіей права, къ которой Гербартъ стремится въ упомянутыхъ выводахъ, создала нѣкоторыхъ приверженцевъ его практической философіи и въ юридическихъ кружкахъ [1]). Но слабая сторона этой этики заключается въ ея формализмѣ, которымъ вообще страдаетъ эстетика Гербарта. Собственно въ эстетикѣ это, быть можетъ, не въ такой сильной степени чувствительно, какъ въ этикѣ. Отношенія формы въ произведеніяхъ искусствъ суть опредѣляющіе факторы красоты (совмѣстно съ другими ея факторами), хотя часто факторы второстепеннаго достоинства, (т.-е., говоря проще, отношенія формъ нравятся сами по себѣ). Но формальныя отношенія воли сами по себѣ вовсе не составляютъ предметовъ нравственнаго одобренія или порицанія; здѣсь въ предѣлахъ одного и того же отношенія возможна как одобрительная оцѣнка, такъ и неодобрительная, и даже совершенно неимѣющее никакого значенія. Отношенія воли, такимъ образомъ, представляютъ собою вообще лишь наиболѣе общія формы волевой дѣятельности, которыя не имѣютъ совершенно никакого отношенія къ этическому содержанію этой дѣятельности. Такимъ образомъ, и Гербарту часто бываетъ необходимо придавать своимъ отношеніямъ воли дальнѣйшія этическія качества (предикаты), напр., доброе, похвальное и т. д., которыя должны устранить ту неопредѣленность, которая не можетъ быть уменьшена со стороны самихъ отношеній воли.

На вопросъ объ основѣ обязательнаго характера этическихъ нормъ этика Гербарта даетъ, стало быть, столь же малый отвѣтъ, какъ ея формальное опредѣленіе эстетическаго дѣлаетъ мало понятнымъ вліяніе прекраснаго на духъ человѣка. Человѣкъ, котораго строитъ Гербартъ, есть машина, холодно взвѣшивающая представленія; если его представленія приходятъ въ равновѣсіе,—онъ даетъ свое согласіе, если нѣтъ,—онъ несогласенъ.

[1]) Ср. ebs. Geyer. Philosophische Einleitung in die Rechtswissenschaft, in Holtzendorff's Encyclopädie d. Rechtswissensch. Syct. Theil 4 Aufl Leipzig 1882.

что съ этимъ отношеніемъ представляемаго и желаемаго связано все человѣческое счастье и несчастье, человѣкъ даже и не предчувствовалъ бы, если бы не зналъ объ этомъ совершенно другимъ путемъ. Этотъ неудовлетворительный характеръ ученія Гербарта, въ его цѣломъ, не исключаетъ конечно, того, что въ частностяхъ его этика содержитъ много свѣтлыхъ и глубокомысленныхъ замѣчаній. Тщательное формальное подраздѣленіе различныхъ областей нравственной жизни остается не затемненною заслугой; между тѣмъ, какъ обращеніе къ опредѣленнымъ отношеніямъ воли остается натянутымъ или, по меньшей мѣрѣ, одностороннимъ.

Кромѣ того, эта философія совпадаетъ въ одномъ пунктѣ съ идеалистическою этикой того времени, и это совпаденіе тѣмъ болѣе замѣчательно, что здѣсь Гербартъ становится въ прямое противорѣчіе съ своею собственною метафизикой. Его метафизика индивидуалистична; она болѣе индивидуалистична, чѣмъ ея предшественница, метафизика Лейбница, съ ея ученіемъ о монадахъ. Въ ученіи о монадахъ универсальная гармонія монадъ образуетъ связь взаимной зависимости, выставляющей вновь для единичнаго бытія предѣлы въ самыхъ важныхъ отношеніяхъ. У Гербарта же эта гармонія одностороння. Единичное существо обнаруживаетъ для себя существованіе чего-либо другаго только черезъ треніе (сопротивленіе), которое оно отъ него испытываетъ, и кажется страннымъ, что самосохраненіе противъ этого тренія, которое есть основная причина всѣхъ нашихъ представленій и чувствъ, не даетъ и этикѣ Гербарта исключительно индивидуальнаго направленія. И это у Гербарта не случайно: онъ принимаетъ въ одушевленномъ обществѣ общую волю, которой подвластны всѣ отдѣльныя лица, и которую надо понимать не какъ дѣйствительную душу общества, а въ смыслѣ идеальной души, проявленія которой въ единицахъ надо понимать совершенно аналогично съ отдѣльною душой, причемъ къ этой общественной идеальной душѣ отдѣльныя души относятся такъ, какъ въ отдѣльной душѣ единичныя представленія относятся къ своему объединенному цѣлому въ единомъ сознаніи. Если устранить ту особую окраску, какую придаетъ этимъ мыслямъ метафизическій и этическій реализмъ философа, то эти мысли окажутся не особенно далекими отъ идей Гегеля, который тоже видѣлъ повсюду въ обществѣ, государствѣ и исторіи, въ единичныхъ воляхъ только носителей и воплотителей общей воли. Но если мыслитель совпадаетъ въ столь важномъ пунктѣ съ направленіями и мнѣ-

ніями столь отличными отъ остальныхъ его взглядовъ, то очевидно, что тутъ мы имѣемъ важное доказательство того, до какой степени было въ то время общимъ духомъ эпохи стремленіе устранить индивидуалистическую тенденцію въ этикѣ, стремленіе, которому не могъ противиться отдѣльный мыслитель.

h) Бэнтамъ и соціальный утилитаризмъ.

Если эта мысль нуждалась бы въ еще большемъ подтвержденіи, то его можно было бы получить въ томъ фактѣ, что совершенно подобныя же уклоненія, только въ формѣ болѣе умѣренной, т.-е. уклоненія, стремящіяся сохранить идеальныя потребности въ извѣстныхъ предѣлахъ, происходили въ новой англійской этикѣ. Здѣсь развитіе ученія коренится въ эмпиризмѣ и утилитаризмѣ школы Локка; кромѣ того, оно совпадаетъ съ прежнею шотландскою философіей Юма и Адама Смита, и поэтому даетъ извѣстное значеніе моменту чувства, хотя преобладающимъ остается все-таки локковская точка зрѣнія—размышленіе (рефлексіонная этика). Въ одномъ только отношеніи оно идетъ отдѣльно отъ этихъ мыслителей, а именно въ томъ, что полагаетъ особенное значеніе въ общемъ благѣ. Въ этомъ стремленіи оно имѣетъ корни въ первомъ основателѣ англійской философіи морали, въ Бэконѣ, но въ то же время оно разрываетъ связь съ прежнимъ эмпиризмомъ, по меньшей мѣрѣ въ своемъ пониманіи цѣли «нравственнаго»,а именно, оно разсматриваетъ эту цѣль, до извѣстной степени, какъ идеальную, которая осуществится еще въ будущемъ. Въ силу этого помѣщенія цѣлей въ будущемъ, совершится мало по малу именно въ послѣднихъ фактахъ развитія англійскаго утилитаризма, переходъ къ эволюціонной этикѣ, которая представляетъ нѣкоторое родство съ стремленіями прежней нѣмецкой философіи просвѣщенія, и особенно съ стремленіями новѣйшаго нѣмецкаго идеализма. Отъ этихъ послѣднихъ она отличается не только вполнѣ эмпирическимъ содержаніемъ мотивовъ нравственнаго, но и реалистическимъ пониманіемъ цѣли. Въ то время какъ подъ обществомъ они не представляютъ себѣ ничего инаго, кромѣ суммы индивидуумовъ, у нихъ и понятіе общественнаго блага сводится на благосостояніе всѣхъ отдѣльныхъ лицъ или большинства ихъ Такимъ образомъ, универсализмъ заключаетъ всегда индивидуалистическое основаніе.

Піонеромъ этого развитія является Іеремія Бэнтамъ. Какъ нѣкогда у Бэкона, такъ теперь у Бэнтама преобладающее зна-

ченіе имѣетъ политическая и юридическая точка зрѣнія. При этомъ онъ прямо выходитъ изъ того предположенія, что этика должна основываться на томъ же общемъ принципѣ, какъ и законодательство, и вслѣдствіе этого у него общее благо само собою выступаетъ на первый планъ этическихъ интересовъ. Но между тѣмъ, какъ Бэконъ не достаточно опредѣлилъ это понятіе общаго блага, Бэнтамъ опредѣляетъ его, какъ «возможно большее благо возможно большаго числа», или, какъ онъ еще короче это выражаетъ, какъ «максимацію счастья». Въ «возможно большемъ благѣ возможно большаго числа» лежитъ, однако, неопредѣленность. Не говоря уже о томъ, что вслѣдствіе этого, очевидно, величина общаго благополучія ставится въ зависимость отъ условій существованія, которыя сами по себѣ подлежатъ колебаніямъ,— кромѣ того, возникаетъ вообще вопросъ, что̀ имѣетъ большее значеніе при опредѣленіи максимальнаго блага: интенсивность-ли удовольствія, или его экстенсивное распространеніе и, слѣдовательно, лучше-ли, чтобы меньшее число индивидуумовъ наслаждалось самымъ высшимъ благополучіемъ, или, наоборотъ, чтобы большее число людей испытывало умѣренное благополучіе.

Бэнтамъ старается разрѣшить эту задачу тѣмъ, что прежде всего подвергаетъ подробному изслѣдованію главныя формы удовольствія и неудовольствія, начиная съ простыхъ чувственныхъ удовольствій и кончая болѣе развитыми удовольствіями, которыя имѣютъ отношеніе къ другимъ людямъ и къ жизни въ обществѣ. Это изслѣдованіе показываетъ, что удовольствіе отъ богатства настолько занимаетъ центральное положеніе, насколько оно даетъ средство, чтобы имѣть возможность вообще наслаждаться прочими формами удовольствія, каковы: чувственное наслажденіе, независимость, сила, благожеланіе и т. п. И законодательство, вслѣдствіе этого, не смотря на то, что оно должно, прежде всего, сдѣлать возможнымъ сохраненіе жизни отдѣльныхъ лицъ, на ряду съ безопасностью и равенствомъ гражданъ способствуетъ, прежде всего, ихъ благосостоянію. Въ силу того важнаго положенія, какое получаетъ благосостояніе въ системѣ благъ, когда оно не столько само является благомъ, сколько составляетъ средство для пріобрѣтенія всѣхъ прочихъ благъ, этотъ вопросъ объ отношеніи другъ къ другу интенсивности и экстенсивности блага сводится на другой: тогда-ли общее благо бываетъ бо̀льшимъ, когда немногіе получаютъ наибольшее благосостояніе, или тогда, когда многіе пользуются умѣреннымъ благосостояніемъ. Бэнтамъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ изслѣдованіемъ, которое чрезвычайно напоминаетъ

«mensura sortis» Дан. Бернулли. Послѣдній, имѣя, прежде всего, въ виду лотереи, замѣтилъ, что увеличеніе удовольствія, которое получается отъ извѣстнаго выигрыша, обратно пропорціонально существовавшему раньше имуществу. Бэнтамъ дѣлаетъ болѣе общій, хотя и менѣе опредѣленный выводъ, что каждой величинѣ богатства соотвѣтствуетъ извѣстная величина блага, и что, слѣдовательно, изъ двухъ индивидуумовъ съ неодинаковымъ имуществомъ, при прочихъ равныхъ условіяхъ, болѣе богатый во всякомъ случаѣ и болѣе счастливъ; но избытокъ счастья богатаго не такъ великъ, какъ его избытокъ въ богатствѣ. Поэтому, чѣмъ болѣе имущественное положеніе гражданъ какого-либо общества приближается къ равенству, тѣмъ больше сумма счастья. Это слѣдствіе повело бы прямо къ коммунизму, если бы Бэнтамъ не нашелъ простого, но мало удовлетворительнаго, исхода. Государство должно обезпечивать не только благосостояніе и равенство, но въ особенности безопасность гражданъ; безопасность же есть высшее благо, такъ какъ, если ему что-либо угрожаетъ, то и всѣ другія блага также находятся въ опасности. Но ничто, по мнѣнію Бэнтама, такъ не противорѣчитъ принципу безопасности, какъ колебаніе частной собственности. Такимъ образомъ, Бэнтамъ приходитъ къ замѣчательному, имъ самимъ, конечно, не высказанному, слѣдствію, что «максимація счастья», которую требуетъ его моральный принципъ, никогда не можетъ быть достигнута, ибо наивозможно-равное раздѣленіе имущества, которое было бы въ этомъ случаѣ необходимымъ условіемъ, не можетъ быть установлено вслѣдствіе связанной съ нимъ политической опасности.

Хотя Бэнтамъ и не думаетъ о томъ, чтобы счастіе приравнять къ чувственному удовольствію въ смыслѣ гедонизма, но его воззрѣнія съ этой стороны выдаются въ нѣкоторой степени важнымъ положеніемъ, которое онъ отводитъ матеріальному имуществу. Какъ бы онъ ни оттѣнялъ то, что богатство есть средство, при помощи котораго мы можемъ пріобрѣсти не только чувственныя, но и духовныя наслажденія, все-таки нѣтъ сомнѣнія, что послѣднія не стоятъ въ такой безусловной зависимости отъ него, какъ первыя. Но эта-то односторонняя точка зрѣнія, что внѣшнія блага суть средство къ полученію внутреннихъ, и даетъ его мыслямъ утилитаристическое направленіе. Полезное желательно не само по себѣ, а по тѣмъ объектамъ, которые оно даетъ. Въ этомъ смыслѣ полезно, прежде всего, богатство, ибо оно не само по себѣ благо, но является лишь средствомъ къ по-

лученію другихъ благъ. Въ такомъ же смыслѣ и другія радости, входящія въ составъ человѣческаго блага, могутъ, взаимно благопріятствуя, вести за собою другія, какъ, напр., способности, дружба, сила, благожеланіе и т. д. При этомъ, конечно, всегда останется открытымъ вопросъ, каковъ же, въ концѣ концовъ, тотъ этическій субъектъ, для пользы котораго направлены всѣ эти блага, и который уже самъ не есть болѣе средство для дальнѣйшихъ цѣлей? Отвѣтъ можетъ быть только таковъ: носителемъ всѣхъ тѣхъ благъ является человѣкъ, но такъ какъ его счастіе заключается только въ этихъ полезныхъ благахъ, то отвѣтъ этотъ вращается въ кругу, ставя цѣлью то, что прежде мыслилось только какъ средство. Можно было бы искать выхода въ томъ, что послѣднимъ субъектомъ цѣли нравственнаго служитъ не отдѣльный человѣкъ, а цѣлая совокупность людей, которой служитъ каждый отдѣльный человѣкъ. Но это рѣшительно противорѣчило бы тому предположенію Бэнтама, по которому, общее благо составляется лишь изъ суммы благополучія (Wohlseins) отдѣльныхъ людей. Кромѣ того, это положеніе само по себѣ вызываетъ еще болѣе сильное сомнѣніе именно вопросъ: въ силу чего отдѣльный человѣкъ долженъ стремиться къ этой максимаціи счастья, и почему она должна стать для него благомъ? Вѣдь, этотъ экстенсивный (распространенный на многихъ) максимумъ счастія, въ концѣ концовъ, является только мнимою величиной. Въ самомъ дѣлѣ, онъ ни для кого не составляетъ добра, никто не становится отъ этого счастливымъ, развѣ только тотъ, кто создаетъ себѣ напрасный трудъ, желая этимъ путемъ увеличить сумму и своего единичнаго счастья. Но, вѣдь, отдѣльный человѣкъ, который захотѣлъ бы отказаться отъ собственной выгоды ради такой сомнительной суммы счастія, поступалъ бы вовсе не благородно, а просто глупо (absurd). Можно себѣ представить, что кто-нибудь приноситъ себя въ жертву за другаго; можно думать, что кто-нибудь отдаетъ благо и жизнь ради какой-нибудь идеальной цѣли, ради отечества, свободы, вѣры, науки. Но никогда не было и не будетъ того, чтобы кто-нибудь отказался отъ чего-либо ради того, чтобы увеличилась сумма счастія, которая есть въ мірѣ. Какъ скоро дѣло идетъ о такомъ расчетѣ, каждый выберетъ ту ближе всего лежащую къ нему дорогу къ «максимаціи счастія», на которой онъ увеличитъ свое собственное счастіе [1]).

---

[1]) Пояснимъ эту мысль Вундта, которая выражена у него нѣсколько тя-

Соотвѣтственно этой сомнительной природѣ основной цѣли, выставленной Бэнтамомъ, ему не удалось также найти достаточнаго психологическаго мотива для стремленія къ ней. Его выводы стоятъ въ этомъ случаѣ въ серединѣ между эмоціональною и интеллектуальною этикой его предшественника. Удовольствіе и неудовольствіе являются у него, какъ свидѣтельствуетъ принципъ максимаціи счастія, не только цѣлью, но и мотивами нравственнаго поступка. «Они одни опредѣляютъ какъ то, что мы будемъ дѣлать, такъ и то, что мы должны дѣлать». Но въ качествѣ мотивовъ они выступаютъ теперь, какъ слуги разуму, который указываетъ намъ правильный путь, какъ посредствомъ нашей собственной дѣятельности и при помощи цѣлесообразнаго законодательства, не только можно увеличить наше собственное счастіе, но и счастіе нашихъ ближнихъ. Разумъ при этомъ руководится отчасти психическимъ вліяніемъ, когда мы на себѣ самихъ испытываемъ—что полезно и что вредно, отчасти же политическимъ вліяніемъ, когда уже существующее законодательство указываетъ намъ настоящій путь; къ этому присоединяется еще общественная и религіозная санкція, въ формѣ общественнаго мнѣнія и религіозной нравственной заповѣди.

Въ этихъ различныхъ санкціяхъ принципа полезности у Бэнтама, въ сущности, повторяются соотвѣтственныя различенія Локка, только съ тѣмъ исключеніемъ, что Бэнтамъ еще рѣшительнѣе предпочитаетъ естественный нравственный законъ, находимый каждымъ въ собственномъ разумѣ. Между тѣмъ, какъ Локкъ указываетъ еще исключительное положеніе, по меньшей мѣрѣ, для религіозной заповѣди, у Бэнтама всѣ указанныя санкціи имѣютъ свой источникъ въ разумномъ размышленіи. Такимъ образомъ, и у него интеллектуальные мотивы являются господствующими. Въ этомъ смыслѣ изслѣдуя мотивы безкорыстной дѣятельности, онъ приписываетъ значеніе не только благожеланію,

---

жело: онъ хочетъ сказать, что если общее благо, какъ его и понималъ Бэнтамъ, есть лишь мое же личное благо, т.-е. сумма единичныхъ благъ, то, стало быть, и всякій, работающій для общаго блага, работаетъ на самомъ дѣлѣ для себя, ибо общаго блага, по Бэнтаму—нѣтъ. Но въ такомъ случаѣ, зачѣмъ же я буду создавать себѣ лишнюю работу—увеличивать общее благо, чтобы потомъ изъ него получить себѣ малую долю, когда я тѣ же усилія могу прямо направить на личное благо. Зачѣмъ я пойду такимъ окольнымъ путемъ къ какой-то сомнительной суммѣ, изъ которой и мнѣ достанется сомнительная часть, когда я прямо могу работать на себя. Таково внутреннее противорѣчіе эгоистической этики. Ред.

но и стремленію къ доброй славѣ, и потребности удовольствій и согласія съ предписаніями религіи; поэтому же онъ рѣшаетъ вмѣстѣ съ Локкомъ и Гоббсомъ также вопросъ о томъ, почему мы можемъ общее благо предпочитать собственному: первоначально-де эгоизмъ представляетъ единственный мотивъ, заправляющій человѣкомъ, но размышленіе скоро научаетъ его, что полезно передъ міромъ казаться безкорыстнымъ. А такъ какъ простое притворство ведетъ за собой опасность обличенія въ лицемѣріи, то, въ концѣ концовъ, оказывается полезнымъ—быть дѣйствительно тѣмъ, чѣмъ раньше только казался.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ такое возникновеніе дѣйствительной добродѣтели изъ кажущейся, до извѣстной степени, можетъ встрѣчаться. Но чтобы этотъ путь установить—какъ общую норму развитія, это противорѣчило бы самому себѣ. На почвѣ дѣйствительности можетъ быть обманъ, но изъ простаго обмана не можетъ произойдти никакая дѣйствительность. Этотъ выводъ безкорыстнаго поступка напоминаетъ въ нѣкоторой степени излюбленный также въ XVIII столѣтіи выводъ религіи изъ обмана жрецовъ, и выросшія на этой почвѣ теоріи Мандевилля и Гельвеція. Косвенно, упомянутый выше ошибочный выводъ показываетъ, что изъ положеній самого Бэнтама объяснимы только эгоистическія, но не безкорыстные поступки. Но въ то же время длинная цѣпь разумныхъ размышленій, которыя должны вести къ тому, чтобы содѣйствіе общему благу являлось полезнымъ для собственныхъ интересовъ, и даже то содѣйствіе, которое совершается безъ эгоистическаго разсчета, считать самымъ полезнымъ,—показываетъ, какъ велико участіе, которое здѣсь признается за размышленіемъ. Въ этомъ отношеніи характеристично то, что естественное отношеніе между мотивами и цѣлями нравственности въ утилитарной морали Бэнтама совершенно извращается. Естественнымъ мы называемъ такое отношеніе, когда мотивами нравственнаго поступка становятся чувствованія, а цѣлями его какое-нибудь упорядоченіе, которое, какъ съ точки зрѣнія отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлой совокупности людей, оправдывается передъ трибуной разумнаго размышленія. У Бэнтама, наоборотъ, мотивы нравственнаго покоятся на разумномъ размышленіи, цѣли же полагаются исключительно въ области чувства, въ ощущеніи удовольствія и неудовольствія у отдѣльнаго человѣка.

Выдающимся послѣдователемъ Бэнтама является Д ж о н ъ С т ю а р т ъ М и л л ь, который почти во всѣхъ пунктахъ идетъ по его слѣдамъ. Насколько онъ уступаетъ Бэнтаму въ оригиналь-

ности и часто въ основательности, настолько превосходитъ его въ формѣ изложенія. Поэтому, благодаря Миллю, какъ въ Англіи, такъ и внѣ ея, почти впервые становится популярнымъ ученіе Бэнтама. Дальнѣйшее развитіе утилитаризма предпринято имъ, главнымъ образомъ, въ двухъ пунктахъ. Во-первыхъ, онъ рельефнѣе Бэнтама выставляетъ различное достоинство различныхъ формъ удовольствія и въ томъ числѣ достоинство духовнаго наслажденія выставляетъ, какъ значительно перевѣшивающее другія. Соотвѣтственно этому чрезмѣрное значеніе внѣшняго богатства отступаетъ назадъ; Милль не примыкаетъ также и къ заключительнымъ выводамъ Бэнтама, вытекающимъ изъ равенства благъ. Вслѣдствіе этого, конечно, его этика встрѣчается съ новою трудностью, которую онъ съ своей точки зрѣнія можетъ разрѣшить только весьма неудовлетворительно. Возникаетъ именно вопросъ, чѣмъ различается благо этически цѣнное отъ добра, не имѣющаго этической цѣнности. Милль не знаетъ никакого другого отвѣта на это, кромѣ ссылки на большинство голосовъ. То изъ двухъ благъ, которое для всѣхъ людей составляетъ предметъ преимущественнаго стремленія, является, въ дѣйствительности, преимущественнымъ. «Общественное мнѣніе», которое впервые вводится Локкомъ, какъ форма санкціи нравственнаго закона, обращается Миллемъ прямо въ рѣшающій факторъ его. Но, что рѣшеніе большинства голосовъ дѣйствительно склоняется въ пользу предпочитаемыхъ Миллемъ духовныхъ благъ, этого онъ не доказалъ, и можно даже сомнѣваться въ справедливости этого предположенія. Это должно бы случиться, если бы голоса не считать, а взвѣшивать. Но что же взять въ такомъ случаѣ масштабомъ этого взвѣшиванья, какъ не самый результатъ того же голосованія?

Второй пунктъ, въ которомъ Милль улучшаетъ ученіе Бэнтама, касается отношенія мотива и цѣли нравственнаго. Благодаря тому, что Милль расположилъ блага по разнымъ степенямъ ихъ достоинства, у него для цѣли неизбѣжна разумная предусмотрительность, хотя онъ, вопреки интуитивнымъ системамъ морали, напираетъ на относительное право каждой формы удовольствія, даже и чувственной, а потому не считаетъ совершеннымъ ни одно счастіе, которое смущается какою-нибудь примѣсью неудовольствія. Напротивъ, въ сферѣ мотивовъ онъ старается уяснить значеніе чувствъ, причемъ принимаетъ соціальныя чувства, которыя заставляютъ насъ инстинктивно дѣлать справедливое, не требуя каждый разъ размышленія о причинахъ и

слѣдствіяхъ поступка. Однако, чувство, по Миллю, не только не идетъ впередъ результатовъ размышленія, но оно само вытекаетъ изъ прошедшаго размышленія, будетъ-ли это наше собственное, или другихъ людей, дѣйствующихъ на насъ примѣромъ и ученіемъ. Мы привыкаемъ, такимъ образомъ, дѣлать полезное, иногда не предвидя пользы, хотя полезное дѣйствіе будетъ совершеннѣе, если и предусмотрительность соединится съ инстинктомъ. Въ этомъ смыслѣ Милль старается доказать, что и всѣ другія интуитивныя и теологическія системы морали безсознательно имѣютъ въ своей основѣ принципъ пользы, такъ какъ всякое практическое нравственное ученіе въ конечномъ выводѣ необходимо приводитъ всегда къ этому принципу, допускался-ли онъ въ качествѣ мотива, или нѣтъ. Это допущеніе того, что мы можемъ дѣйствовать по цѣлесообразнымъ мотивамъ, не сознавая, однако, цѣли ихъ, очевидно, имѣетъ не малыя затрудненія, если вмѣстѣ съ Миллемъ предположить, что въ каждомъ индивидуальномъ сознаніи этотъ соотвѣтствующій цѣли мотивъ и его развѣтвленія должны каждый разъ вновь развиваться до инстинктивнаго мотива чувства. Напротивъ, трудность значительно уменьшится, если принять связную цѣпь индивидуумовъ, благодаря которой пріобрѣтеніе прежнихъ родовъ переходитъ къ потомкамъ, въ готовой-ли формѣ, или, по крайней мѣрѣ, въ зародышѣ.

Такимъ образомъ, утилитаризмъ приводитъ къ эволюціонизму, и притомъ субъективному эволюціонизму, насколько нравственное развитіе мыслится здѣсь совершающимся въ сознаніи индивидуумовъ. Субъективный эволюціонизмъ составляетъ противоположность съ возникшимъ въ первой половинѣ этого столѣтія на метафизической основѣ объективнымъ эволюціонизмомъ, въ которомъ развитіе нравственности совпадаетъ съ поступательными шагами духовнаго развитія во всеобщемъ. Главнѣйшимъ представителемъ упомянутаго субъективнаго эволюціонизма въ новѣйшей англійской этикѣ является Гербертъ Спенсеръ.

c) Вліяніе ученія о развитіи на утилитаристическую этику.

Вся философская система Герберта Спенсера построена на основныхъ идеяхъ ученія о развитіи. Спенсеръ, какъ онъ самъ выставляетъ на видъ, понялъ и высказалъ эту мысль раньше, нежели появились труды Дарвина, проложившіе дорогу этому ученію. Тѣмъ не менѣе, работы Дарвина не остались безъ

вліянія на развитіе системы, и особенно это можно сказать объ этикѣ, т. е., именно о той части системы, которою Спенсеръ занялся напослѣдокъ и которую онъ до сихъ поръ затрогивалъ только въ бѣглыхъ очеркахъ.

Этическія воззрѣнія Спенсера совершенно подчиняются понятію Дарвина о приспособленіи и наслѣдственности. Сообразно съ принципомъ приспособленія, нравственное у него совпадаетъ съ полезнымъ, а послѣднее съ пригоднымъ для существующихъ условій человѣческой жизни. Такъ какъ эти условія жизни перемѣнчивы, то по Миллю, и нравственныя представленія постоянно видоизмѣняются, и объ абсолютномъ, имѣющемъ значеніе для всѣхъ временъ, нравственномъ законѣ не можетъ быть и рѣчи, хотя нельзя отрицать и того, что есть поступки, которые во всѣ времена признаются вредными, и такіе, которые во всѣ времена признаются полезными, подобно тому, какъ и физическая организація на ея различныхъ ступеняхъ развитія представляетъ въ отношеніи къ извѣстнымъ самымъ общимъ условіямъ жизни сходное отношеніе.

Принципъ приспособленія приводитъ, такимъ образомъ, Спенсера къ утилитаристическому релятивизму (относительности), который ясно проглядываетъ и у другихъ приверженцевъ утилитаристическаго направленія до него. Только относительное достоинство нравственнаго понятія Спенсеръ оттѣняетъ особенно энергично, и потому у него яснѣе, чѣмъ у его предшественниковъ, выступаютъ двѣ слабыя стороны утилитаристическаго направленія. Первая заключается въ томъ, что не указывается специфическаго значенія нравственнаго въ противоположность другимъ формамъ полезнаго, которымъ наше сознаніе не приписываетъ никакой этической цѣны. Уже животнымъ, по понятію Спенсера, должна быть приписана моральность, поскольку они вообще предпочитаютъ, что имъ полезно, и избѣгаютъ того, что имъ вредно, и у людей каждое отвращеніе отъ внѣшней опасности, побуждаемое инстинктомъ или самою обычною житейскою мудростью, является нравственнымъ поступкомъ.

Вслѣдствіе этого, понятіе нравственнаго получило такое необычайное расширеніе, что заключило въ себѣ почти всѣ нормальныя жизненныя явленія, по крайней мѣрѣ, всѣ тѣ, при которыхъ вообще воля играетъ роль. Правда, Спенсеръ сознается, что вообще полезнѣе и потому нравственнѣе предпочесть выгодѣ мгновенной, хотя бы она на первый взглядъ казалась большею, выгоду выступающую позднѣе, но болѣе постоянную. Но онъ

ясно высказываетъ, что это отношеніе имѣетъ значеніе только для настоящаго состоянія человѣческаго рода, да что и здѣсь оно имѣетъ исключенія.

Вторая слабая сторона этого этическаго ученія о приспособленіи заключается далѣе въ томъ, что здѣсь дѣло идетъ только о внѣшнемъ результатѣ поступка, а ни коимъ образомъ не о побужденіи. Это естественно бываетъ неизбѣжно, когда этическое достоинство поступковъ, подобно достоинству работы машины, измѣряется только по полезному результату. Побужденіе является здѣсь не главнымъ, но второстепеннымъ объектомъ нравственнаго обсужденія, именно настолько, насколько оно представляетъ извѣстное ручательство для ожидаемыхъ полезныхъ поступковъ.

Если выводы Спенсера изъ идеи полезнаго приспособленія вращаются по большей части на пути существующаго утилитаризма, то, напротивъ того, у него выступаетъ при этомъ новый моментъ, въ тѣхъ выводахъ, которыхъ онъ достигъ при помощи принципа наслѣдственности.

Главное затрудненіе утилитаризма Бэнтама состояло въ томъ, чтобы сдѣлать понятнымъ, какимъ образомъ при господствѣ первоначальнаго и эгоистическаго влеченія удовольствія и неудовольствія, могла сдѣлаться мотивомъ поступка—общая польза. Спенсеръ разрѣшаетъ эту трудность тѣмъ, что переноситъ ее съ индивидуальнаго на общее развитіе, гдѣ, естественно, эта трудность существенно уменьшается, такъ какъ въ его распоряженіи находится безчисленный рядъ генерацій (поколѣній). Въ человѣческомъ родѣ, по его мнѣнію, развиваются извѣстныя основныя моральныя созерцанія, способныя къ дальнѣйшему развитію въ понятія. Эти созерцанія суть результатъ опытовъ надъ полезнымъ, которые собираются въ теченіи всего развитія, организуются и, вслѣдствіе перенесенія на нервную систему, наслѣдуются съ ея устройствомъ. Противъ такого пониманія нужно сказать, что, хотя оно устраняетъ одно затрудненіе, но ведетъ за собой другое, еще большее. Моральныя наклонности, по Спенсеру, наслѣдуются въ формѣ физическаго строенія, но проявляютъ свое дѣйствіе въ формѣ заложенныхъ въ насъ моральныхъ созерцаній. Такимъ образомъ, въ Спенсерѣ возобновляется старый, оспариваемый Локкомъ, интеллектуализмъ Кудворта, но на матеріалистической основѣ. Моральныя созерцанія, хотя,—какъ признаетъ Спенсеръ,—и въ грубой и неопредѣленной формѣ, врожденны намъ. Но они не насаждены прямо Богомъ въ наши души, какъ принимали картезіанцы, но пріобрѣтены нашими предками, и въ видѣ рас-

положенія нервной системы переходятъ на насъ. Не въ томъ дѣло, что еще слѣдуетъ уяснить себѣ, образуются-ли въ нервной системѣ въ теченіи общаго развитія извѣстныя нервныя сочетанія, и унаслѣдуются-ли вслѣдствіе этого наклонности къ рефлективному и автоматическимъ движеніямъ опредѣленнаго цѣлесообразнаго характера; многія наблюденія дѣйствительно говорятъ за это предположеніе. Но ка́къ изъ устройства нервной системы должны возникнуть моральныя созерцанія (воззрѣнія)—это есть и остается тайной. Даже тѣ физіологи и психологи, которые придерживаются фантастической гипотезы о томъ, что нервные клѣтки мозга суть неизмѣнные носители представленій, до сихъ поръ еще не могутъ рѣшиться расширить эту гипотезу такъ, чтобы допустить, вмѣстѣ съ передачей мозговыхъ клѣтокъ отъ предковъ къ потомкомъ, передачу и тѣхъ представленій, которыя заключены въ этихъ клѣткахъ. Но дѣло становится еще сомнительнѣе, когда это психологическое ученіе о наслѣдственности перенести на почву опытныхъ доказательствъ. Если не можетъ быть рѣчи о томъ, что намъ врожденны такія элементарныя явленія сознанія, какъ простое ощущеніе органовъ чувствъ или наглядное представленіе пространства, то какъ можетъ быть рѣчь о врожденныхъ моральныхъ созерцаніяхъ, которыя предполагаютъ множество развитыхъ эмпирическихъ представленій, относящихся къ самому дѣйствователю, къ его ближнему и къ его прочимъ отношеніямъ къ внѣшнему міру? [1])

Но если признано, что всѣ эти представленія не могутъ быть даны вполнѣ готовыми, то какъ же можно мыслить выступаніе врожденнаго моральнаго инстинкта при опытномъ (эмпирическомъ) возникновеніи такихъ представленій? Какъ можетъ унаслѣдованное строеніе нервовъ, при видѣ страдающаго или находящагося въ опасности ближняго, выдвинуть изъ себя побужденіе состраданія, готовности помочь, и желаніе пожертвовать собою. Какимъ представляютъ себѣ нервный механизмъ, который въ состояніи вызвать такіе аффекты? На самомъ дѣлѣ, истинное, дѣйствительное ученіе о нервахъ относится къ такому фантастическому представленію почти такъ, какъ настоящая астрономія и географія—къ «Путешествіямъ» (на луну и пр.) Жюля Верна, а въ сравненіи съ этою новѣйшею формой ученія объ «ideae innatae» (врожденныхъ идеяхъ) слѣдуетъ отдать безусловное преимущество простоты болѣе старому и наивному представленію, по которому

[1]) См. въ этомъ случаѣ мои Grundzüge der physiol. Psychologie, II, 2 Aufl, стр. 201 и слѣд.

главное содержаніе морали, метафизики и логики считается даромъ боговъ, который дается каждому гражданину міра при его появленіи на свѣтъ. Если, такимъ образомъ, признать, что съ мыслью о самомъ развитіи наступаетъ важный моментъ въ исторіи новѣйшаго англійскаго утилитаризма, то попытка Спенсера,— вывести изъ условій индивидуальнаго развитія то моральное развитіе, которое мы видимъ въ прогрессѣ культуры, способно только доказать невозможность такого объясненія.

Такъ, уже въ сферѣ самой теоріи развитія возникла въ лицѣ Лесли Стефена [1]) и его моральной системы болѣе сильная соперница системѣ Герберта Спенсера, оперирующей со слишкомъ сомнительными біологическими гипотезами. Лесли Стефенъ рѣшительно не хочетъ знать ни физіологическихъ предположеній, ни обосновки на какой бы то ни было психологіи или соціологіи; онъ хочетъ изслѣдовать лишь самые этическіе факты. Но такъ какъ послѣдніе показываютъ, что понятіе «моральности» измѣняется и зависитъ отъ общественныхъ и историческихъ условій, то у него точка зрѣнія эволюціонизма прямо является данною. Съ этой точки зрѣнія онъ отвергаетъ обычный утилитаризмъ, такъ какъ понятіе «пользы» имѣетъ много значеній и измѣняется вмѣстѣ съ состояніемъ общества и такъ какъ даже соціальный утилитаризмъ Бэнтама съ его формулой: «возможно большее счастіе возможно большаго числа», думаетъ атомистически свести общество на безчисленное множество одинаковыхъ индивидуумовъ, вмѣсто того, чтобы представлять его какъ органически расчлененное цѣлое. Сверхъ того, польза обыкновенно бываетъ послѣднимъ результатомъ, а не непосредственною цѣлью моральныхъ поступковъ. Начало ихъ лежитъ скорѣе въ чувствованіяхъ, среди которыхъ Стефенъ приписываетъ высшее значеніе с и м п а т і и, какъ послѣднему источнику нашихъ альтрюистическихъ наклонностей. Симпатію онъ, вмѣстѣ съ Юмомъ и Смитомъ, выводитъ изъ того факта, что мы непосредственно переносимся въ сознаніе другого: удовольствіе и страданіе своего ближняго мы чувствуемъ не какъ чуждое намъ чувство, а какъ собственное. Поэтому-то онъ полагаетъ, что сдѣланный Юмомъ выводъ безкорыстнаго мотива изъ ассоціаціи—недостаточенъ. Если бы мы руководились только разсудочными соображеніями, мы не были бы ни коимъ образомъ способны на такую дѣятельность для другого, которая потомъ должна причинить намъ же страданіе. Но если

[1]) Leslie Stephen, The science of Ethics. London, 1882.

непосредственное чувство овладѣвало нами хотя на мгновеніе, то въ это время сочувствіе легко можетъ сдѣлаться сильнымъ настолько, что вызоветъ безкорыстный поступокъ.

Такимъ образомъ, по мнѣнію Стефена, альтрюизмъ заложенъ въ первоначальной природѣ человѣка. Но самъ по себѣ онъ еще не составляетъ нравственности, а лишь средство къ ея пріобрѣтенію. Такъ какъ мы, благодаря ему, способны дѣйствовать для другого, то мы принимаемъ участіе въ организаціи общества, которая оказываетъ, въ свою очередь, обычное дѣйствіе на отдѣльныхъ людей и, такимъ образомъ, постепенно возвышаетъ на степень моральнаго закона то, что способствуетъ временному благоденствію цѣлаго. Нравственность для общества есть то же, что здоровье для отдѣльнаго тѣла. Такъ какъ общественный организмъ, подобно отдѣльному живому существу, находится въ постоянномъ развитіи, то нравственность такъ же мало бываетъ постоянною при всякихъ обстоятельствахъ, какъ мало можетъ быть предписанъ одинъ и тотъ же образъ жизни для всѣхъ возрастовъ и состояній. Изъ совокупности дѣятельностей, способствующихъ здоровью общественнаго тѣла, образуется достоинство (Verdienst), а способность выполнять достойныя дѣятельности есть добродѣтель, нормальное же направленіе дѣятельности, возникающее въ отдѣльномъ индивидуумѣ путемъ давленія общественной потребности, есть совѣсть. Какъ особенное преимущество своей теоріи, Стефенъ выставляетъ еще то, что оно совершенно сходится съ детерминистическимъ взглядомъ на волю, такъ какъ здѣсь моральный законъ и совѣсть не имѣютъ значенія категорическаго императива, но просто означаютъ фактически нормальный типическій образецъ поведенія для извѣстнаго состоянія развитія общества и то вліяніе на отдѣльнаго человѣка, какое производитъ представленіе этого поведенія.

Главное преимущество этой теоріи передъ теоріей Спенсера состоитъ, какъ я думаю, отчасти въ болѣе глубокомъ психологическомъ пониманіи, отчасти въ почти полномъ устраненіи индивидуалистическаго направленія, которое Спенсеръ еще раздѣляетъ съ утилитаризмомъ Бэнтама и его школы. Указаніе Стефена на то, что альтрюистическое поведеніе можетъ возникать непосредственно, безъ размышленія (рефлексіи) и безъ ассоціаціонной механики, просто вслѣдствіе однородности природы людей, представляетъ превосходный образчикъ психологическаго анализа; если онъ чѣмъ страдаетъ, такъ развѣ лишь тою ошибкой, что и здѣсь все еще удерживаются остатки выведенія аль-

трюизма изъ эгоизма, которое было принято въ англійской философіи морали. Но еще большее значеніе имѣетъ другое уклоненіе Стефена отъ Спенсера: Стефенъ есть первый изъ англійскихъ философовъ моралистовъ, которые уже не считаютъ общества только суммой индивидуумовъ, и не удовлетворяются вслѣдствіе этого, опредѣленіемъ общаго блага, какъ «блага всѣхъ въ отдѣльности» или какъ «возможно большаго блага возможно большаго числа». Цѣлью и критеріемъ морали должно быть благосостояніе самаго общества какъ таковаго, по крайней мѣрѣ, одинаково съ благомъ отдѣльнаго человѣка.

Впрочемъ, эта теорія встрѣчаетъ здѣсь затрудненія, которыя она только указываетъ, но не разрѣшаетъ. Въ чемъ состоитъ общее благо, если оно не заключается въ благѣ отдѣльныхъ людей? На это можно отвѣтить только біологическими аналогіями. Моральность есть здоровье общественнаго тѣла, достоинство и добродѣтель суть нормальное поведеніе въ отношеніи общественнаго здоровья, совѣсть есть сознаніе того, что здорово. Такъ какъ, такимъ образомъ, добро совпадаетъ съ нормальнымъ, то специфическая природа нравственнаго остается также неясною какъ и, не имѣющая себѣ подобія, власть нравственнаго чувства; и такъ какъ далѣе для нормальнаго, вмѣсто опредѣленія, служитъ образецъ (Bild), то понятіе нравственнаго совершенно уничтожается. Если Спенсеръ выходилъ изъ недостаточныхъ біологическихъ гипотезъ, то Стефенъ кончаетъ смѣлыми біологическими аналогіями. Едва-ли можно ошибиться въ основаніи этихъ недостатковъ. Психологическій анализъ единичнаго сознанія, который Стефенъ считаетъ единственнымъ средствомъ для своего изслѣдованія, никогда не можетъ дойти ни до чего большаго, какъ до индивидуальныхъ мотивовъ и цѣлей. Впрочемъ Стефенъ не могъ не сознать, что этотъ анализъ недостаточенъ. И вотъ почему является вдругъ «организмъ общества», какъ Deus ex machina, который долженъ помочь въ нуждѣ; между тѣмъ, не видно, какъ онъ могъ явиться, ибо ранѣе малѣйшая ссылка на какую-либо соціологію прямо отклонялась. Но никакая этика не уяснитъ возникновенія соціальныхъ обязанностей, прежде чѣмъ не будетъ ближе выяснена сущность самого общества и его отношенія къ единичному сознанію и къ единичной волѣ. Лесли Стефенъ замѣчательно близко подошелъ къ объективному эволюціонизму; но такъ какъ онъ занимается только изслѣдованіемъ субъективныхъ элементовъ нравственнаго, то по-

нятно, что выводъ его остается всегда при общихъ выраженіяхъ и недостаточныхъ образахъ.

d) Утилитаризмъ и интуитивизмъ [1]).

Какъ мы видѣли, въ лицѣ Спенсера утилитарная мораль Бэнтама перешла чрезъ свои первоначальныя границы въ область теоріи развитія. Но еще болѣе это нарушеніе прежнихъ границъ случилось въ томъ направленіи, которое угрожаетъ даже самому основанію вышеупомянутой морали, благодаря изысканіямъ, которыя выходятъ изъ болѣе строгаго изслѣдованія непосредственныхъ мотивовъ нравственнаго, до сихъ поръ слишкомъ поверхностно разсматривавшихся въ утилитаристическихъ школахъ. Между тѣмъ, какъ Бэнтамъ и Милль прямо основывали утилитаризмъ на эгоизмѣ, Генри Сидвикъ (Henry Sidgwick) съ большимъ безпристрастіемъ старался доказать, что такимъ путемъ нельзя достигнуть никогда бэнтамова принципа «максимаціи счастья» [2]). Поэтому онъ смотритъ на эгоизмъ, какъ на злѣйшаго врага утилитаризма, такъ какъ онъ можетъ привести лишь къ индивидуальному, а никакъ не къ универсальному гедонизму [3]), въ которомъ и состоитъ именно сущность принципа полезности. Напротивъ, какъ заявляетъ Сидвикъ интуитивныя системы, которыя принимаютъ нравственный законъ или какъ врожденный, или какъ санкціонированный религіями, сами по себѣ не находятся въ противорѣчіи съ утилитаризмомъ. Религіозная нравственная заповѣдь не требуетъ, напримѣръ, ничего иного, кромѣ того, что выставляетъ какъ принципъ повелѣнія и утилитарная этика.

Такимъ образомъ, Сидвикъ дѣлаетъ важный шагъ въ томъ, что онъ совершенно отдѣляетъ утилитаризмъ отъ эгоизма, который до сихъ поръ составлялъ его корень, и, напротивъ, ставитъ его въ связь съ интуитивизмомъ, признавая непонятнымъ

---

[1]) Интуитивизмомъ (отъ слова интуиція—наглядное познаваніе, т.-е. опредѣляемое непосредственнымъ усмотрѣніемъ) называютъ такія системы морали, которыя считаютъ, что моральныя истины заложены въ насъ или врожденны намъ, а потому узнаются не путемъ внѣшняго опыта или размышленія, а путемъ прямого внутренняго усмотрѣнія или чувства. Ред.

[2]) «Наибольшее счастье наибольшаго числа людей». см. ранѣе, при изложеніи Бэнтама и Милля H. Sidgwick, The methods of ethics, 3 edit. London, 1884.

[3]) Гедонизмомъ называются тѣ системы морали (съ Аристиппа), которыя цѣль жизни видятъ въ счастьи или наслажденіи (ἡδονή). Однако, Аристиппъ вовсе не проповѣдывалъ грубой чувственности. Онъ требовалъ власти разсудка надъ чувствами. Ред.

постулатъ (основное предположеніе) утилитарной морали, безъ религіозной санкціи или безъ представленія о нравственномъ міропорядкѣ. Такимъ образомъ, утилитаризмъ впадаетъ здѣсь въ такое воззрѣніе, которое имѣетъ огромное сходство съ кантовскою этикою, возникшей подъ вліяніемъ совершенно иныхъ предположеній. Вѣдь, и кантовскому моральному принципу можетъ быть дано утилитаристическое толкованіе [1], которое въ своемъ результатѣ мало удаляется отъ бэнтамова принципа «максимаціи счастія».

Приводитъ-ли этотъ принципъ къ категорическому императиву или къ религіозной санкціи или къ постулату нравственнаго міропорядка—это различіе не существенно.

Но здѣсь нельзя усмотрѣть удовлетворительнаго разрѣшенія задачи. Ибо эта теорія, какъ и всякій интуиціонизмъ, беретъ, своимъ основоположеніемъ то, что еще должно быть объяснено. Если бы идея нравственнаго міропорядка или религіозной заповѣди могла быть сообщена отдѣльному человѣку извнѣ, или могла возникнуть въ немъ самостоятельно, то условія этого возникновенія непремѣнно должны быть показаны, если не хотятъ, чтобы исчезъ объектъ научной этики вообще. Что прежняя почва индивидуалистической этики недостаточна, доказывается косвенно тѣмъ обстоятельствомъ, что на этой почвѣ нельзя указать условій возникновенія вышеупомянутыхъ идей, и въ концѣ концовъ, является необходимость прибѣгнуть для такого объясненія къ помощи нравственнаго закона, являющагося извнѣ, возникающаго неизвѣстно какъ и откуда, возстающаго въ человѣческомъ сознаніи не автономно, но противополагающемся ему гетерономно [2]. Какъ этическія цѣли до извѣстной степени выходятъ за предѣлы индивидуума, такъ этическіе мотивы должны имѣть болѣе всеобщій источникъ, чѣмъ отдѣльная личность. Но развивать такого рода взглядъ невозможно, не впадая въ объективный эволюціозмъ, т.-е. такой, который стремится понять нравственное, какъ развитіе духа, въ которомъ индивидуумы составляютъ только частичныя силы.

---

[1]) Это толкованіе и дано было ранѣе Вундтомъ. См. о Кантѣ. Ред.

[2]) Т.-е. человѣкъ не является самостоятельнымъ въ нравственномъ законѣ, но подчиненнымъ чему-то другому, лежащему внѣ его, противоположному его природѣ. Ред.

Глава IV.

Общая критика системъ морали.

1) Классификація системъ морали.

а) Общая точка зрѣнія классификаціи.

Для общей классификаціи философскихъ системъ морали возможны два основанія при ихъ раздѣленіи. Именно ихъ можно различать: 1) по мотивамъ, которые выставляются для нравственнаго поведенія, и 2) по цѣлямъ, которыя ставятся этому поведенію. Оба раздѣленія перекрещиваются, такъ какъ вообще каждая система содержитъ опредѣленное воззрѣніе какъ на мотивъ, такъ и на цѣль; не рѣдко случается, что эти воззрѣнія совпадаютъ, такъ какъ весьма многіе представители этики выставляютъ цѣле-мотивы, которые соединяютъ въ себѣ оба момента (т.-е. и мотивъ, и цѣль). Кромѣ того, существуетъ не мало системъ, которыя въ предѣлахъ одного и того же рода представляютъ собою смѣшанный видъ, такъ какъ въ нихъ одинаково принимаются различные мотивы и цѣли. Но замѣчательно, что какъ въ исторіи ни разнообразны во всѣхъ этихъ отношеніяхъ попытки систематизированія, достигшія развитія,—однако, третій признакъ нравственныхъ системъ, а именно нормы (или правила), предписываемыя ими, и которыя казались бы тоже должны быть также способны служить основаніями раздѣленія, въ дѣйствительности неспособны къ этому. И это не оттого, чтобы не было различія въ тѣхъ формулировкахъ, которыя давали нравственнымъ нормамъ, но эти различія вообще очень несущественны, и при ближайшемъ изслѣдованіи матеріальное содержаніе большинства такъ называемыхъ «нравственныхъ законовъ» оказывается почти одинаковымъ: если и остаются различія, то это такія различія, которыя достигаютъ своего яснаго выраженія въ мотивахъ и особенно въ поставляемыхъ цѣляхъ. Изъ этого замѣчанія можно почерпнуть отрадную увѣренность, что здѣсь дѣло идетъ вездѣ только о спорѣ теорій, а не о спорѣ въ практической жизни. Относительно того: что нравственно, вообще согласны, мнѣнія расходятся лишь относительно того—почему и для чего нравственно?

Изъ двухъ упомянутыхъ выше раздѣленій важнѣе раздѣленіе по цѣлямъ, ибо по крайней мѣрѣ въ практическомъ отношеніи болѣе важенъ вопросъ о томъ, какой результатъ можетъ быть достигнутъ нашимъ поведеніемъ, нежели о томъ какими внутренними

побудительными причинами мы при этомъ управлялись (опредѣлялись). Вслѣдствіе этого-то по первому вопросу (о цѣляхъ) возникали наибольшія противорѣчія во мнѣніяхъ, и во многихъ случаяхъ только по одному этому вопросу, такъ какъ въ древнѣйшее время почти всѣ философы-моралисты и въ новѣйшее —по крайней мѣрѣ нѣкоторые,—выходили изъ предположенія, что мотивы и цѣли всегда совпадаютъ другъ съ другомъ, ибо-де мотивъ есть ничто иное, какъ цѣль антиципированная (впередъ или до ея осуществленія понятая) въ представленіи. Изслѣдованіе нравственныхъ явленій показало намъ (см. ранѣе), что это предположеніе вообще ошибочно, въ томъ смыслѣ, что хотя цѣль и можетъ совпадать съ мотивомъ, но ни въ какомъ случаѣ не должна непремѣнно совпадать съ нимъ; и при классификаціи системъ морали такимъ образомъ должны быть отдѣлены другъ отъ друга оба основанія дѣленія. Но такъ какъ раздѣленіе по цѣлямъ важнѣе, и такъ какъ понятіе о нихъ большею частью даетъ мѣрило и для опредѣленія мотивовъ, то нижеслѣдующая критика системъ морали должна имѣть въ своемъ основаніи цѣли, поставляемыя различными системами, причемъ мы желаемъ воспользоваться и мотивами, но для того, чтобы получить дальнѣйшія подраздѣленія.

b) Раздѣленіе по мотивамъ.

Здѣсь нужно различать три основныя формы: мораль чувства, мораль разсудка и мораль разума. Мораль чувства выводитъ нравственное изъ чувствованій и аффектовъ; мораль разсудка—изъ разсудочнаго размышленія, мораль разума выводитъ его или изъ разумнаго предусмотрѣнія, хотя и выходящаго за предѣлы разсудочнаго мышленія, но достигающаго своего проявленія также при посредствѣ опыта, или же изъ разумнаго созерцанія, предшествующаго всякому опыту. Мораль чувства всегда основывается на принятіи первичныхъ наклонностей чувства, что не допускаетъ дальнѣйшихъ размышленій; мораль разсудка разсматриваетъ способность разсужденія какъ силу, пробужденную и развитую воздѣйствіемъ опыта, наконецъ, мораль разума есть врожденная разуму способность, этическое дѣйствіе которой основывается или на взглядѣ, пріобрѣтенномъ путемъ опыта на общія цѣли человѣческой дѣятельности, или же на первичныхъ (врожденныхъ) идеяхъ разума. Если мы, такимъ образомъ, раздѣлимъ всѣ системы, смотря потому, являются-ли въ нихъ нравственные мотивы какъ врожденные, или-же

какъ развитые путемъ опыта, на интуитивныя и эмпирическія, то получимъ слѣдующую схему:

Этическій интуитивизмъ — Этическій эмпиризмъ

Мораль чувства — Мораль разума — Мораль разсудка

Мораль чувства становится всецѣло на сторону интуитивизма, мораль разсудка на сторону эмпиризма, мораль разума лежитъ между обѣими въ рединѣ. Интуитивныя системы морали имѣютъ ближайшее родство съ моралью чувства, эмпирическія—съ моралью разсудка; ибо врожденныя нравственныя идеи переходятъ во врожденныя нравственныя чувства и влеченія безъ рѣзкихъ границъ, а эмпиризмъ разумной морали отличается отъ эмпиризма разсудочной морали, главнымъ образомъ, тѣмъ, что первая признаетъ качественное различіе духовныхъ побужденій въ человѣческихъ и животныхъ дѣйствіяхъ, вторая же въ сущности указываетъ только количественное различіе [1]). На основаніи разсудочной морали человѣкъ со своими нравственными стремленіями всецѣло принадлежитъ только къ чувственному міру, для морали разума онъ является въ то же время гражданиномъ сверхчувственнаго міра, и прежде всего въ этотъ сверхчувственный міръ переходятъ его нравственныя цѣли, которыя познаются имъ путемъ созерцанія въ своемъ собственномъ существѣ. Поэтому только для морали разума этическое является специфически человѣческимъ; что касается міра животныхъ, то мораль чувства обыкновенно полагаетъ уже начало, а разсудочная мораль, по крайней мѣрѣ, зародышъ нравственнаго въ животной душѣ.

Не смотря на различіе этихъ трехъ этическихъ, точекъ зрѣнія каждая изъ нихъ за весьма немногими исключеніями, одинаково признаетъ нравственными одни и тѣ же поступки. Но каждая измѣряетъ поступокъ по иному масштабу достоинства: человѣкъ, который спасаетъ ближняго отъ смертной опасности, дѣйствуетъ, по мнѣнію моралистовъ чувства, нравственно потому, что проявляетъ состраданіе; по мнѣнію же моралистовъ разсудка —потому, что слѣдуетъ истинному познанію о томъ, что онъ

---

1) Т.-е. съ точки зрѣнія разсудка, между нравственнымъ и безнравственнымъ поведеніемъ нѣтъ разницы по качеству, а только по количеству удовольствія, или наслажденія и т. п. Наоборотъ, системы, основанныя на разумѣ, видятъ качественное различіе въ нравственномъ поведеніи отъ безнравственнаго, то-есть нравственные поступки для нихъ выше по самому своему качеству, они суть высшія формы дѣятельности. Ред.

только тогда можетъ имѣть притязаніе на такую же помощь въ опасности, когда самъ готовъ помочь, или потому, что онъ говоритъ себѣ, что такого поступка требуетъ гражданскій правовой строй или религіозный нравственный законъ и что обоимъ слѣдуетъ повиноваться въ виду общаго благополучія или индивидуальной пользы. Моралистъ разума, наконецъ, руководится или тѣмъ взглядомъ, что забота о чужихъ, какъ и о собственныхъ жизненныхъ цѣляхъ есть обязанность, которая вытекаетъ изъ понятія о человѣкѣ, какъ разумномъ существѣ; или онъ вѣритъ въ непосредственную внутреннюю заповѣдь долга, которая требуетъ пожертвованія собственнымъ благомъ для спасенія другаго.

c) Раздѣленіе по цѣлямъ.

Цѣли нравственнаго поведенія можно раздѣлить на слѣдующія: или такія, источникъ которыхъ лежитъ не въ собственной природѣ человѣка, но которыя должны выполняться ради повиновенія внѣшнему повелѣнію; или же нравственныя цѣли принадлежатъ самому человѣку и возникаютъ вслѣдствіе первичныхъ (врожденныхъ) наклонностей и естественныхъ условій развитія. Системы морали перваго рода мы называемъ авторитативными или гетеромическими (т.-е. вытекающими изъ внѣшняго авторитета, посторонняго самому человѣку), системы второго рода автономическими. Такъ какъ различіе и тѣхъ, и другихъ касается только способа, какимъ даются нравственныя цѣли, а не собственно содержанія самихъ цѣлей, то въ отношеніи этого содержанія авторитативныя системы обыкновенно совпадаютъ съ нѣкоторыми автономическими системами, по крайней мѣрѣ въ тѣхъ случаяхъ, когда они пытаются дать себѣ отчетъ о своемъ содержаніи. Однако, сообразуясь съ принципомъ повиновенія, которымъ онѣ руководствуются, онѣ иногда отклоняютъ вообще такой отчетъ: нравственному закону нужно слѣдовать потому, что онъ данъ высшимъ авторитетомъ, не спрашивая даже о его цѣляхъ. Поэтому систематическаго раздѣленія воззрѣній, расходящихся по содержанію цѣлей нравственнаго, можно искать только въ автономныхъ системахъ морали. Здѣсь выдѣляются, прежде всего, два опредѣленія цѣлей. По первому, нравственная дѣятельность служитъ непосредственно осуществленію благъ, способныхъ реализироваться, т.-е. такихъ, которыя пріобрѣтаются или для самаго дѣйствующаго, или для его ближняго, или для обоихъ вмѣстѣ. По другому, индивидуальное поведеніе составляетъ интегрированную составную часть

нравственнаго развитія, и поэтому послѣднею цѣлью каждаго нравственнаго дѣйствія служитъ не непосредственный результатъ дѣйствія, а конечная цѣль упомянутаго развитія. Такъ какъ непосредственно реализируемыя блага составляютъ то, что мы называемъ сокровищами счастья (Glücksgüter), съ значеніемъ слова, способнымъ, впрочемъ, къ весьма различному объему,— и такъ какъ цѣль этихъ сокровищъ счастья состоитъ въ томъ, чтобы возбудить удовольствіе, причемъ само собой ясно, что и это понятіе удовольствія можетъ охватывать всевозможные роды пріятныхъ возбужденій (Lusteffecten), въ особенности чисто духовныя наслажденія, то системы перваго рода мы вообще назовемъ эвдемонистическими, а системы второго рода—эволюціонными. Каждое изъ этихъ воззрѣній развѣтвляется въ свою очередь на индивидуальное и универсальное направленія. Индивидуальный эвдемонизмъ или эгоизмъ разсматриваетъ въ качествѣ цѣли поступка собственное счастье, универсальный эвдемонизмъ или утилитаризмъ—благо всѣхъ. Индивидуальный эволюціонизмъ или перфекціонизмъ видитъ послѣднюю цѣль нравственности въ личномъ (своемъ собственномъ) усовершенствованіи, а универсальный эволюціонизмъ или историзмъ видитъ эту цѣль въ духовномъ усовершенствованіи человѣчества, а именно такъ, какъ она представляется въ его историческомъ бытіи.

Такимъ образомъ, мы получаемъ слѣдующее раздѣленіе:

I. Авторитативныя системы морали.

Они, въ свою очередь, распадаются на политическую и религіозную гетерономію, и либо отвергаютъ всякое познаніе о цѣли (поведенія), или примыкаютъ въ этомъ отношеніи къ какой-либо изъ автономныхъ системъ.

II. Автономныя системы морали.

1) Эвдемонизмъ, подраздѣляющійся на:

a) Индивидуальный эвдемонизмъ или эгоизмъ.

b) Универсальный эвдемонизмъ или утилитаріанизмъ.

2) Эволюціонизмъ, подраздѣляющійся на:

a) Индивидуальный эволюціонизмъ или перфекціонизмъ.

b) Универсальный эволюціонизмъ или историзмъ [7]).

---

[7]) Единственная извѣстная мнѣ классификація, совпадающая отчасти съ вышеприведенною, есть классификація Сидгвика (Methods of Etics, пред. § 4). Онъ подраздѣляетъ пять системъ: индивидуальный и универсальный эволюціонизмъ, индивидуальный и универсальный гедонизмъ, и интуитивизмъ. Гетерономныя системы Сидгвикомъ тоже не принимаются во вниманіе и т. п.

2) Авторитативныя системы нравствености.

Эти системы страдаютъ ошибкой, заключающейся въ перевернутой на выворотъ постановкѣ этической причинности, а именно: проявленія или выраженія нравственныхъ воззрѣній онѣ принимаютъ за ихъ причины. Ошибка эта очевиднѣе всего въ политической гетерономіи [1]). Имѣя въ виду историческія условія развитія политическихъ учрежденій, не подлежитъ сомнѣнію, что государственное законодательство, именно поскольку оно вліяетъ на моральный образъ жизни гражданъ, само, прежде всего, находится подъ вліяніемъ нравственныхъ воззрѣній. Въ религіозной гетерономіи (т.-е. видящей источникъ морали въ религіозныхъ заповѣдяхъ) эта ошибка менѣе бросается въ глаза, быть можетъ, потому, что происхожденіе религіозныхъ представленій относится къ болѣе отдаленному времени, чѣмъ происхожденіе выработанныхъ уже политическихъ законодательствъ. Къ тому же, въ дѣйствительности нравственныя воззрѣнія вначалѣ такъ тѣсно связаны съ религіозными, что совершенно невозможно твердо установить, какія изъ нихъ возникли раньше. Но именно вслѣдствіе того, что народное сознаніе свою собственную нравственную жизнь переноситъ въ свои миѳологическія представленія, современемъ боги оказываются уже создателями нравственныхъ законовъ, и мысль эта, въ силу развитія идеи возмездія (см. ранѣе), все болѣе и болѣе укореняется.

Когда это представленіе связи нравственнаго съ религіознымъ перешло изъ массоваго сознанія въ науку, послѣдняя должна была заняться вопросомъ объ основѣ божественной нравственной заповѣди. Такимъ образомъ, возникли послѣдовательно три воззрѣнія, которыя въ то же время представляютъ собой постепенные переходы отъ гетерономной къ автономной морали (см. ранѣе). По первому воззрѣнію нравственная заповѣдь уже потому нравственна, что она заповѣдь божественная. Только одна воля Бога опредѣляетъ, что нравственно и что безнравственно. Если бы Богъ далъ другую заповѣдь, то и у насъ установились бы другія понятія о добрѣ и злѣ. Это воззрѣніе, которое достигло своего наибольшаго развитія преимущественно въ схоластическомъ номинализмѣ и теологическомъ утилитаризмѣ, устраняя совершенно автономію нравственности, тѣмъ самымъ отнимаетъ у нравственности всякое самостоятельное значеніе. Стараясь спасти это зна-

---

[1]) Т.-е. въ системахъ, которыя считаютъ нравственность исходящею отъ политической власти, т.-е. извнѣ (см. ранѣе). Ред.

ченіе, второй взглядъ разсматриваетъ нравственный законъ сразу и какъ возникающій въ самомъ человѣкѣ принципъ его поступковъ, развивающійся путемъ разсудочнаго размышленія или путемъ познаванія разумомъ, и въ то же время, какъ религіозный законъ, переданный человѣку откровеніемъ. Сюда относятся воззрѣнія Локка и Лейбница и слѣдовавшаго по ихъ стопамъ теологическаго раціонализма прошлаго столѣтія. Автономія (самостоятельное возникновеніе морали) и гетерономія (ея внѣшнее возникновеніе) здѣсь взаимно соподчинены, и только смотря по вкусу, на первый планъ ставится та или другая, причемъ въ результатѣ получается относительно автономнаго возникновенія нравственнаго закона—или мораль разсудочная, или мораль разума. Если основой избирается разумъ, то этимъ открывается возможность къ устраненію разлада между двумя законами, согласными по своему содержанію, но различными только по происхожденію; на этотъ путь и вступаетъ третья примирительная теорія. По этой теоріи, нравственная заповѣдь имѣетъ божественное происхожденіе такъ же, какъ и самъ человѣческій разумъ; поэтому разумъ, не нуждается въ томъ, чтобы ему эта заповѣдь была сообщена извнѣ, она можетъ быть почерпнута изъ него самого и принадлежитъ къ тѣмъ врожденнымъ истинамъ, на которыхъ основывается всякое познаваніе разумомъ. Таково вообще воззрѣніе метафизической этики и возникшаго подъ ея вліяніемъ англійскаго интеллектуализма. Но затѣмъ внутри этого воззрѣнія возникъ постепенный переходъ къ полной автономіи нравственности. Между тѣмъ, какъ въ прежнихъ интеллектуальныхъ системахъ разумъ считается единственно органомъ божественнаго откровенія, у Канта, который можетъ быть разсматриваемъ какъ послѣдній представитель этого направленія, гетерономное воззрѣніе уже подчинено автономному: внутренній нравственный законъ у него является изначальнымъ, и даже самая религія превращается въ «познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей, какъ божескихъ заповѣдей». Этимъ самымъ гетерономія въ принципѣ уже устранена; «нравственное» само уже даетъ законы для религіозныхъ представленій, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, этимъ проложенъ путь къ познанію истиннаго причиннаго отношенія между обѣими областями.

Но какъ ни слабы гетерономныя системы морали, благодаря тому, что онѣ не признаютъ происхожденія политическихъ и религіозныхъ заповѣдей изъ самой же нравственности, — которое одно только и можетъ дать имъ непреходящее значеніе,—все-таки

этимъ системамъ нельзя отказать въ извѣстномъ практическомъ значеніи. Это значеніе заключается въ ихъ безусловно обязывающемъ авторитетѣ. Полагаютъ, что такой авторитетъ всего лучше обезпечиваетъ нравственныя заповѣди, если онъ самъ выводится изъ какого-либо внѣшняго могущества, обладающаго средствами принужденія и назначающаго свои наказанія или въ этой, или въ будущей жизни. Поэтому, даже политическая гетерономія Гоббеса находила себѣ послѣдователей, иногда вплоть до послѣдняго времени, хотя бы только потому, что въ ней надѣялись найти съ эмпирической точки зрѣнія объясненіе и авторитетнаго характера моральныхъ заповѣдей, и въ то же время измѣнчивость ихъ содержанія [1]). Хотя несомнѣнно эта измѣнчивость моральныхъ требованій нѣсколько преувеличивалась, а объясненіе авторитетнаго характера, на самомъ дѣлѣ, только переносилось на авторитетъ, который самъ уже дальше не объяснялся,—тѣмъ не менѣе нельзя отрицать, что въ этихъ теоріяхъ получилъ выраженіе одинъ пунктъ, дѣйствительно имѣвшій значеніе въ развитіи нравственности. Въ самомъ дѣлѣ, не смотря на то, что политическій правовой порядокъ и религіозная нравственная заповѣдь сами суть лишь выраженія нравственныхъ идей, однако, на болѣе ранней ступени культурнаго развитія они являются неизбѣжными средствами всеобщаго нравственнаго воспитанія, и быть можетъ въ извѣстныхъ предѣлахъ остаются такими и на болѣе продолжительное время. Человѣкъ долженъ видѣть передъ собой свои собственныя нравственныя воззрѣнія, какъ внѣшнія или объективныя явленія, и притомъ, снабженныя необходимой властью, чтобы эти воззрѣнія могли пріобрѣсти для него обязательную силу; а во многихъ отдѣльныхъ личностяхъ развились бы только ничтожные зачатки такихъ воззрѣній, если бы человѣку не передавались нравственныя пріобрѣтенія предшествовавшихъ поколѣній въ могущественно-вліяющихъ образахъ, въ которые эти пріобрѣтенія перешли черезъ посредство обычаевъ, правового порядка и религіозной жизни. Тѣмъ не менѣе, наука не можетъ допустить выворачиванія наоборотъ этической причинности, хотя бы такое выворачиваніе и имѣло еще важное значеніе въ практическомъ отношеніи. Доказавъ, что обычай, право и религія суть лишь внѣшнія выраженія (объективаціи) нравственныхъ идей, наука обязана прослѣдить происхожденіе

[1]) Ср. напр. Kirchman, Die Grundbegriffe des Rechts u. der Moral. S. 48. ff.

амыхъ этихъ идей въ человѣческомъ сознанiи, что уже обусловливаетъ собою допущенiе самостоятельности (автономiи) нравственности.

3) Эвдемонистическiя нравственныя системы.

Индивидуальный эвдемонизмъ или эгоизмъ самъ по себѣ въ отдѣльности никогда не представлялъ настоящей системы нравственности. Тамъ, гдѣ себялюбiе выставлялось, какъ исключительный мотивъ и единственная цѣль человѣческихъ поступковъ, какъ, напр., у софистовъ въ древности, или у Мандевиля въ новѣйшей англiйской нравственной философiи, тамъ это дѣлалось съ цѣлью вообще опровергнуть существованiе нравственныхъ законовъ. Даже этика эпикурейцевъ признаетъ необходимость государственнаго порядка и тѣмъ самымъ необходимость принимать въ разсчетъ другихъ; она представляетъ собою утилитаризмъ съ сильно эгоистическою окраской.

Напротивъ, универсальный эвдемонизмъ или утилитаризмъ является однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ этическихъ воззрѣнiй. Онъ, въ свою очередь, распадается на двѣ главныя формы, смотря по индивидуальнымъ цѣлямъ, которыя онъ выставляетъ основой общеполезной дѣятельности,—на эгоистическiй и альтрюистическiй утилитаризмъ.

a) Эгоистическiй утилитаризмъ.

Уже у Гоббеса утилитаризмъ, основанный на эгоистическихъ побужденiяхъ, играетъ значительную роль рядомъ съ авторитативнымъ обоснованiемъ нравственнаго закона. Начиная съ Локка, это воззрѣнiе осталось господствующимъ въ англiйской нравственной философiи; даже Юмъ, Бентамъ и Милль не могли вполнѣ отъ него освободиться. Воззрѣнiе это опять распадается на двѣ подчиненныя формы, смотря по тому, какiе психологическiе мотивы оно предполагаетъ,—на этику размышленiя (рефлексiи) и этику ассоцiацiи и чувства.

Утилитарная этика рефлексiи съ эгоистическою основой, представителями которой являются Гоббесъ и Локкъ а отчасти еще Бентамъ и Милль, принимаетъ, что самоотверженые поступки являются результатомъ эгоистическихъ соображенiй. Но при этомъ прежде всего остается непонятнымъ, какъ можетъ человѣкъ предвидѣть пользу самоотверженныхъ поступковъ, прежде чѣмъ онъ ихъ совершилъ, и какъ онъ можетъ ихъ совершить, не узнавъ предварительно ихъ пользы, если онъ перво-

начально былъ только эгоистомъ. Кромѣ того, положеніе, что общеполезные поступки служатъ также и собственной пользѣ, можетъ быть признано справедливымъ только для небольшого числа такихъ поступковъ. Тотъ, кто спасаетъ жизнь другому, жертвуя своею собственною жизнью, тотъ, кто, какъ солдатъ, не оставляетъ своего поста, хотя бы ему это и грозило вѣрною смертью,—тотъ еще можетъ быть иногда побужденъ къ этому себялюбивымъ стремленіемъ къ славѣ и почету, но въ многочисленныхъ другихъ случаяхъ подобное объясненіе совершенно неприложимо, потому что условія, при которыхъ совершенъ поступокъ, могутъ быть таковы, что имъ не достигается ни славы, ни почета, или потому, что предположеніе такихъ эгоистическихъ побужденій не имѣетъ за собой никакого психологическаго правдоподобія по какимъ-нибудь индивидуальнымъ причинамъ. Поэтому эгоистическій утилитаризмъ, чтобы удовлетворить всѣмъ требованіямъ, долженъ допустить, что альтруистическіе мотивы, если они даже первоначально и не существовали, могутъ постепенно развиться. Но при этомъ необходимо предположить условія, которыя заключаются частью въ процессахъ ассоціаціи, частью въ чувствахъ, и, такимъ образомъ, выходятъ изъ круга зрѣнія этики размышленія (рефлексіи), переходя въ слѣдующую форму.

Утилитарная этика ассоціаціи и чувства съ эгоистическою основой, была основана Гартлеемъ (Hartley); по его стопамъ шелъ Юмъ въ своемъ объясненіи объективной симпатіи [1]). Но ему не удалось вывести изъ нея одно изъ самыхъ важныхъ нравственныхъ качествъ—справедливость; для этой цѣли ему пришлось возвратиться къ этикѣ рефлексіи. Адамъ Смитъ первый избѣжалъ этой непослѣдовательности, прибавивъ вмѣстѣ съ тѣмъ къ принципу объективной симпатіи принципъ симпатіи субъективной. Этимъ было устранено объясненіе всѣхъ

[1]) Объективною симпатіей Вундтъ называетъ (стр. 348) то объясненіе, которое давалъ симпатіи Юмъ, и которое состояло въ томъ, что мы сочувствуемъ будто бы альтруистическимъ поступкамъ потому, что ставимъ себя на мѣсто пострадавшаго лица, или которое могло бы пострадать, если бы хорошій поступокъ не совершился, т.-е. Юмъ сводитъ симпатію на эгоизмъ. Наоборотъ, объясненіе симпатіи, сдѣланное Адамомъ Смитомъ, Вундтъ называетъ субъективною симпатіей; она состоитъ въ томъ, что мы, сочувствуя хорошему поступку, переносимся и въ душу того, кто его совершилъ (а не только въ душу пострадавшаго), и чувствуемъ ту радость, то удовлетвореніе, которое долженъ былъ чувствовать этотъ хорошій человѣкъ, поступившій нравственно; т.-е. по Смиту, нравственное имѣетъ свою собственную прелесть, помимо эгоизма. Ред.

поступковъ эгоистическими побужденіями, такъ какъ субъективная симпатія предполагала изначальность альтрюистическихъ чувствъ Въ дѣйствительности же возможность вывести эти чувства изъ ассоціаціи (даже и при объективной симпатіи) только кажущаяся. Какимъ образомъ, самоотверженные поступки могутъ получить въ нашихъ глазахъ преимущество передъ эгоистическими,—это теорія ассоціаціи можетъ сдѣлать понятнымъ, только призвавъ на помощь логическую рефлексію Мы должны посредствомъ ассоціаціи постепенно освобождать наше нравственное сужденіе отъ вліянія на него близости и отдаленности поступковъ [1]), потому что иначе, какъ говоритъ Юмъ, «должны неизбѣжно возникнуть противорѣчія въ нашихъ нравственныхъ понятіяхъ». Такъ какъ мотивъ этого уничтоженія противорѣчій (отъ близости или отдаленности поступка) чисто логическій, — то ассоціація, на самомъ дѣлѣ, играетъ здѣсь только вспомогательную роль. Но это стремленіе освободить моральныя понятія отъ противорѣчій можетъ ближайшимъ образомъ повліять только на наше нравственное сужденіе. И только черезъ обратное дѣйствіе послѣдняго можетъ это стремленіе уже вторичнымъ путемъ опредѣлять наши моральныя чувства и поступки тѣмъ, что мы будемъ стремиться согласовать эти чувства и поступки съ нашими нравственными сужденіями. Этимъ возстановляется точка зрѣнія этики рефлексіи: первично—не нравственное чувство, а нравственное сужденіе, вытекающее изъ извѣстныхъ логическихъ разсужденій. Едва-ли эта теорія имѣетъ преимущество передъ обыкновенною эгоистическою моралью разсудка. Послѣдняя въ разсужденіяхъ о собственной пользѣ постоянно беретъ въ разсчетъ мотивы, которые, какъ можно предполагать, имѣютъ сильное вліяніе на наше стремленіе и поступки. Но насколько мотивъ—освободить наши нравственныя понятія отъ противорѣчій,—какъ таковой, можетъ быть достаточно силенъ, чтобы направить человѣка къ добру и отклонить отъ зла, это неизвѣстно; если же сюда присоединить тѣ соціальныя послѣдствія, которыя влечетъ за собою всякое дѣйствіе, идущее въ разрѣзъ съ всеобщимъ нравственнымъ сужденіемъ, какъ, напр., потерю уваженія, частную месть, или наказаніе закона,—то этимъ только востановилась

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, чтобы мы стали другому сочувствовать такъ же, какъ и себѣ, въ силу только ассоціаціи идей собственнаго нашего страданія съ извѣстными его проявленіями въ другихъ, нужно, чтобы эти ассоціаціи достигли такой силы, чтобы заставляли насъ чувствовать чужое страданіе (отдаленное), какъ свое (близкое), или людей близкихъ. Ред.

бы этика рефлексіи въ ея обыкновенной формѣ. Если хотятъ избѣжать этой опасности, то не остается ничего другого, какъ только признать первоначальность соціальныхъ и доброжелательныхъ наклонностей; тогда само собой уничтожается невѣрное пониманіе отношенія между нравственнымъ чувствомъ и нравственнымъ сужденіемъ, такъ какъ послѣднее уже основывается на первомъ; это и было сдѣлано Шефтсбюри, который первый ясно выставилъ это задачей нравственной философіи. Но этимъ уже обусловленъ переходъ отъ эгоистическаго къ альтруистическому утилитаризму.

в) Альтруистическій утилитаризмъ.

Альтруистическій утилитаризмъ безусловно выше эгоистической утилитарной морали; поэтому, послѣдняя все больше и больше уступала ему мѣсто, такъ что нынѣшній утилитаризмъ представляетъ изъ себя уже полный альтруизмъ, который только отдѣльными составными частями еще соприкасается съ эгоистическою моралью рефлексіи. Такъ какъ «утилитаризмомъ» мы называемъ вообще всѣ такія направленія, которыя видятъ цѣль нравственностью въ *общемъ благѣ*, то альтруистическое направленіе имѣетъ уже то преимущество, что его принципъ прямо направленъ къ этой цѣли, между тѣмъ, какъ эгоистической утилитарной морали приходится искусственно выводить соціальныя наклонности изъ эгоистическихъ стремленій, причемъ она поневолѣ должна прибѣгать къ помощи рефлексій и ассоціацій, дѣйствительность которыхъ весьма сомнительна. Вмѣсто этого альтруистическая утилитарная мораль прямо изъ существованія доброжелательныхъ поступковъ заключаетъ о существованіи доброжелательныхъ наклонностей и приписываетъ послѣднимъ первоначальность, такъ какъ неизвѣстно ни одного состоянія человѣка, въ которомъ онъ былъ бы вполнѣ ихъ лишенъ. Конечно, и альтруизмъ не можетъ не признать, что эгоистическія стремленія оказываютъ извѣстное вліяніе на человѣческія намѣренія и поступки; мнѣнія могутъ расходиться только въ томъ, можно-ли и за такими эгоистическими стремленіями признавать также извѣстное нравственное право, или нѣтъ. Вслѣдствіе этого различныя направленія, на которыя распадается альтруистическій утилитаризмъ обусловливаются совсѣмъ другою разницей мнѣній, чѣмъ при эгоистической утилитарной морали. Всѣ послѣдователи альтруизма согласны въ томъ, что *чувства* являются первоначальными побудительными причинами нравственныхъ поступ-

ковъ, хотя и признаютъ, что сужденіе и пониманіе оказываютъ добавочное вліяніе на развитіе нравственнаго сознанія и тѣмъ самымъ на развитіе нравственныхъ чувствъ. Такимъ образомъ, здѣсь не можетъ быть различія этики рефлексіи отъ этики чувства: всякій альтрюизмъ есть мораль чувства. Но онъ раздѣляется, смотря по тому, какое значеніе онъ придаетъ эгоистическимъ наклонностямъ, опять на два направленія, которыя мы можемъ обозначить названіями одностороння го и умѣреннаго альтрюизма.

Односторонній альтрюистическій утилитаризмъ, представителемъ котораго въ Англіи является Гётчисонъ (Hutcheson), а въ Германіи въ извѣстной степени Шопенгауэръ признаетъ за нравственныя побужденія только чувство доброжелательства, симпатіи къ своимъ ближнимъ; эгоизмъ, когда онъ вступаетъ въ борьбу съ стремленіемъ къ сочувствію, долженъ быть всегда подавляемъ. Только самоотверженные поступки суть поступки добродѣтельные. Конечно, этики этого направленія не считаютъ безусловно безнравственными заботу о себѣ и даже до извѣстной степени стремленіе къ собственному счастью. Они признаютъ ихъ только не имѣющими сами по себѣ никакой нравственной цѣнности. По Гётчисону они могутъ претендовать на нравственную цѣнность только постольку, поскольку они служатъ вспомогательными средствами для выработки добродѣтели доброжелательства. Еще дальше въ этомъ отношеніи заходитъ Шопенгауэръ, по которому обязанностей по отношенію къ намъ самимъ вообще не существуетъ: «Правовыя обязанности относительно самого себя невозможны, вслѣдствіе очевиднаго положенія: volenti non fit injuria; что же касается обязанностей любви относительно самого себя, то здѣсь мораль находитъ свое дѣло уже сдѣланнымъ и является слишкомъ поздно» [1]).

Противъ послѣдняго доказательства можно, однако, возразить, что оно можетъ оказаться вѣрнымъ развѣ только съ точки зрѣнія низменнаго гедонизма. Положеніе, что мы не нуждаемся ни въ какихъ нравственныхъ предписаніяхъ, чтобы заботиться о собственномъ благѣ, можетъ быть отчасти справедливо, когда подъ этимъ благомъ подразумѣвается забота о необходимѣйшихъ жизненныхъ потребностяхъ. Но послѣ того, какъ нѣмецкій раціонализмъ отъ Лейбница до Канта соединилъ въ понятіи «самоусовершенствованія» всѣ высшія обязанности относительно

---

[1]) Die beiden Grundprobleme der Ethik, Werke, Bd. 4, S. 126.

насъ самихъ, и послѣ того какъ не только Фихте и Шлейермахеръ, но точно также Бентамъ и Милль придали наибольшее значенiе этической выработкѣ собственной личности, и отчасти именно потому, что этимъ усиливаются качества, полезныя для другихъ и для общества, — послѣ всего этого никто не станетъ утверждать, что такая выработка характера достигается сама собою и безъ труда; напротивъ, она принадлежитъ къ самымъ труднымъ нравственнымъ обязанностямъ и навѣрно оставляется безъ вниманiя безконечно болѣе часто, чѣмъ выработка непосредственныхъ качествъ сочувствiя и доброжелательства.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что этотъ крайнiй альтрюизмъ не могъ найти прочнаго моральнаго принципа, и что вмѣсто него онъ пользуется единственнымъ этическимъ мотивомъ, который, чтобы сохранить свое значенiе, долженъ постоянно предполагать еще дѣйствительность другихъ мотивовъ. Поэтому, свойственное утилитаризму выдѣленiе на первый планъ общаго блага здѣсь совсѣмъ не имѣетъ значенiя. Понятiе обязанности здѣсь сохраняетъ индивидуальный характеръ, такъ же, какъ и въ обыкновенномъ эгоизмѣ, и хотя альтрюизмъ кажется ученiемъ дiаметрально противоположнымъ эгоизму, онъ въ дѣйствительности ближе къ нему, чѣмъ какая-либо другая система. Ибо въ сущности онъ только переноситъ эгоистическiй образъ мыслей о своемъ «я» на другого, а главная причина непризнанiя имъ обязанностей по отношенiю къ собственной личности, въ концѣ концовъ, заключается въ слишкомъ большомъ значенiи, какое онъ придаетъ могуществу эгоистическихъ мотивовъ; поэтому, воззрѣнiе это вытекаетъ обыкновенно изъ пессимистическаго взгляда на человѣческую натуру.

Этихъ возраженiй нельзя сдѣлать болѣе умѣренному направленiю односторонняго альтрюизма Гётчисона, которое признаетъ обязанности относительно самого себя, какъ вспомогательныя средства для развитiя добродѣтели доброжелательства. Это направленiе остается также вѣрно принципу утилитаризма тѣмъ, что преслѣдуетъ общую цѣль. Относясь доброжелательно ко всѣмъ нашимъ ближнимъ, мы тѣмъ самымъ увеличиваемъ насколько возможно всеобщее счастье. При этомъ, согласно съ основнымъ принципомъ утилитарной морали, всеобщее счастье понимается какъ сумма всѣхъ индивидуальныхъ благополучiй. Такимъ образомъ, цѣль нравственнаго поведенiя заключается въ томъ, чтобы сдѣлать счастливыми возможно большее число недѣлимыхъ. Но при этомъ непонятно, почему счастье самого дѣйствующаго

исключается изъ этой суммы. Дѣйствительно, если только подъ счастьемъ подразумѣваютъ не одно внѣшнее матеріальное благосостояніе, но, вмѣстѣ съ Гётчисономъ и всѣми болѣе глубоко мыслящими утилитаріанцами, также и духовныя блага, то въ такомъ случаѣ непонятно, почему стремленіе къ всеобщимъ нравственнымъ цѣлямъ вдругъ перестаетъ быть нравственнымъ, когда оно имѣетъ своимъ объэктомъ то индивидуальное счастье, достиженіе котораго несомнѣнно для него всего доступнѣе, т.-е. счастье самого дѣйствующаго. Или принципъ утилитаризма, что всеобщее благо заключается въ пользѣ всѣхъ индивидуумовъ, вообще невѣрно, или польза самого дѣйствующаго должна обязательно имѣть въ этой суммѣ свою надлежащую долю. Таковы были соображенія, передъ которыми односторонній альтруизмъ долженъ былъ понемногу очистить поле.

Тѣмъ скорѣе умѣренный альтрюистическій утилитаризмъ сдѣлался въ настоящее время господствующимъ направленіемъ моральной философіи. Онъ усматривалъ сущность нравственности не въ однѣхъ доброжелательныхъ, какъ и не въ однѣхъ эгоистическихъ наклонностяхъ, но въ гармоническомъ сочетаніи обѣихъ. Уже къ Аристотелевскомъ ученіи о добродѣтели отчасти проведено это воззрѣніе. Его ученіе помѣщаетъ добродѣтель по серединѣ между двумя противоположными качествами, изъ которыхъ одно нерѣдко имѣетъ эгоистическій, а другое альтрюистическій характеръ. Опредѣленнѣе въ этомъ отношеніи высказались Шефтсбюри и Юмъ, которые видятъ нравственныя намѣренія въ правильномъ уравновѣшеніи собственнаго и чужого интереса.

Въ новѣйшемъ утилитаризмѣ, который болѣе энергично выдѣляетъ общее благо, эта мысль отошла нѣсколько на заднiй планъ; но понимая общее благо, какъ благо всѣхъ недѣлимыхъ, или, по выраженію Бентама, какъ «возможно большее благо возможно большаго числа людей», онъ тѣмъ самымъ подразумѣваетъ, какъ само собой понятное, что собственное «Я» по меньшей мѣрѣ входитъ въ это число, какъ единица.

Большое преимущество (котораго нельзя не цѣнить) этого направленія заключается въ томъ, что защищаемый имъ нравственный принципъ счастливѣйшимъ образомъ совпадаетъ съ практическою моралью тѣхъ людей, нравственныя достоинства которыхъ мы привыкли превозносить въ нашей обыкновенной гражданской жизни. Утилитаризмъ представляетъ изъ себя мораль здраваго человѣческаго смысла. Если мы знаемъ

какого-нибудь человѣка за прилежнаго работника, образцоваго семьянина, готоваго на помощь друга, за человѣка, относящагося доброжелательно къ каждому, и за хорошаго гражданина, и если мы такого человѣка спросили бы о принципѣ его практическаго поведенія, то навѣрно, его отвѣтъ близко совпалъ бы съ нравственнымъ закономъ утилитаризма. Конечно эта инстанція заслуживаетъ большого вниманія, но она не единственная и во всякомъ случаѣ не рѣшающая окончательно. Инстинкту здраваго человѣческаго смысла можно обыкновенно довѣрять, когда дѣло касается вопроса — должно-ли что-нибудь быть, или не должно, въ привычныхъ условіяхъ нашей жизни. Но такъ называемый здравый человѣческій смыслъ является плохимъ судьей, когда ему приходится рѣшать принципіальные вопросы, требующіе болѣе совершеннаго пониманія запутанныхъ событій или тонкаго анализа трудныхъ понятій, хотя бы эти событія и понятія и принадлежали вполнѣ практической жизни, какъ это, напримѣръ, случается при юридическихъ и политико-экономическихъ изслѣдованіяхъ. Еще менѣе способенъ инстинктъ практической жизни подать свое мнѣніе при рѣшеніи какихъ-бы то ни было теоретическихъ проблемъ. Гдѣ была бы наша астрономія, если бы системѣ Коперника пришлось ожидать санкціи здраваго смысла, т.-е. непосредственнаго воззрѣнія? И гдѣ была бы «теорія познанія», если бы она спокойно приняла всѣ предразсудки и противорѣчія прославленнаго здраваго человѣческаго смысла? Изъ за того, что этическая проблема касается принциповъ практическаго поведенія, она не перестаетъ быть преимущественно теоретическою задачей, а продолжительная борьба мнѣній не говоритъ въ пользу того, чтобы она была легче другихъ научныхъ задачъ. Поэтому, я полагаю, что и представитель научной этики не долженъ останавливаться въ смущеніи передъ тѣмъ, что толпа считаетъ истиннымъ или даже неоспоримымъ. Никто такъ убѣдительно, какъ одинъ изъ величайшихъ утилитаристовъ Бэконъ, не предостерегалъ отъ тѣхъ естественныхъ предразсудковъ, которымъ подверженъ человѣческій духъ, благодаря тому, что онъ смѣшиваетъ собственную природу съ природой наблюдаемыхъ имъ вещей [1]). Поэтому, нельзя не посовѣтовать рекомендуемое имъ правило,—не приступать ни къ какому изслѣдованію, не освободившись предварительно отъ всѣхъ принесенныхъ съ собою

---

[1]) Nov. Organon. I, 41.

предразсудковъ,—примѣнять также и при изслѣдованіи самаго утилитаризма.

Но здѣсь, прежде всего, встрѣчается возраженіе, справедливость котораго признавали многіе послѣдователи этого направленія, но которое они считали несущественнымъ, такъ какъ оно касается на видъ не столько самаго предмета, сколько его названія, а послѣднее они охотно оставили бы безъ вниманія [1]). Обозначая нравственное, какъ полезное, остается совершенно не рѣшеннымъ, что же оно въ сущности такое. Ибо польза есть понятіе относительное, которое получаетъ опредѣленное содержаніе только тогда, когда мы укажемъ, для чего что-нибудь полезно. Поэтому, когда Милль, который ввелъ это выраженіе, назвалъ воззрѣніе Бэнтама утилитаризмомъ, это отчасти имѣло свое оправданіе, такъ какъ въ системѣ Бэнтама собственность занимаетъ между всѣми благами центральное положеніе. Но на самомъ-то дѣлѣ собственность потому является выдающимся полезнымъ благомъ, что она сама по себѣ не имѣетъ никакой цѣнности, но пріобрѣтаетъ цѣнность только тѣмъ, что можетъ быть употреблена для достиженія непосредственныхъ благъ. Но для собственной системы Милля выраженіе «утилитаризмъ» сдѣлалось совсѣмъ неподходящимъ, такъ какъ онъ уже не придавалъ собственности того центральнаго значенія, но, напротивъ, всѣ духовныя и чувственныя удовольствія, увеличивающія наше благополучіе, разсматривалъ, какъ конечную цѣль нравственности, и въ этомъ смыслѣ понималъ и принципъ «наибольшаго счастья» (максимаціи счастья). Въ этомъ ему вполнѣ слѣдуетъ новѣйшій утилитаризмъ, который признаетъ, что богатство не представляетъ собою единственное, и еще менѣе, необходимое и дѣйствительное условіе блага, доставляющаго намъ непосредственно счастье. Такимъ образомъ, выраженіе «утилитаризмъ» сдѣлалось мало подходящею замѣной стараго понятія эвдемонизма. Его отличіе отъ другихъ формъ послѣдняго заключается только въ принципѣ «увеличенія благополучія»: онъ представляетъ собою не эгоистическій, а соціальный эвдемонизмъ.

Такимъ образомъ, ученіе это страдаетъ вполнѣ тою неопредѣленностью, которую заключаетъ въ себѣ понятіе эвдемонизма. Если все, что увеличиваетъ человѣческое благополучіе, нравственно, то въ такомъ случаѣ мы должны, безъ сомнѣнія, здоровье, чувственныя удовольствія, удовлетвореніе честолюбія и тщеславія

[1]) Ср. напр. G. v. Gizycki, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. VIII, S. 266

отнести къ числу тѣхъ благъ, добиваться которыхъ для себя и для другихъ будетъ вполнѣ нравственно; и дѣйствительно, утилитаріанцы готовы признать это, хотя они и придаютъ обыкновенно духовнымъ наслажденіямъ большее значеніе. Если мы оставимъ вполнѣ нерѣшеннымъ, возможна-ли и въ какой степени градація различныхъ благъ, и дѣйствительно-ли, какъ утверждаетъ Милль, большинство людей рѣшило бы въ пользу высшихъ духовныхъ благъ, если мы лучше согласимся, что не большинство людей, а лучшіе и самые умные будутъ рѣшать этотъ вопросъ, то во всякомъ случаѣ надо опасаться, что этимъ судьямъ пришлось бы оспаривать такія нравственныя сужденія, которыя они сами принимали до примѣненія этого новаго критерія. Они должны были бы признать отмѣнно нравственными поступками изобрѣтеніе книгопечатанія, компаса, паровой машины и антисептическихъ перевязокъ; относительно пороха и динамита между ними, вѣроятно, возникло бы несогласіе, или они должны были бы согласиться на томъ, что эти изобрѣтенія наполовину нравственны, на половину же весьма безнравственны. И какъ эти судьи многое, что они раньше считали только полезнымъ, признали бы за нравственное, точно такъ же имъ пришлось бы съ новой точки зрѣнія признать безнравственнымъ или по меньшей мѣрѣ безразличнымъ многое, что раньше прославлялось ими какъ нравственное. Солдатъ, остающійся въ полѣ на утраченномъ посту, не приноситъ пользы ни другимъ, ни тому дѣлу, которому онъ служитъ; а такъ какъ онъ идетъ на вѣрную смерть, то и честь, которая ему за это достанется, будетъ для него только воображаемымъ благомъ. Этимъ поступкомъ счастье только уменьшается, и никакого счастья не создается,—какимъ же образомъ съ точки зрѣнія утилитаріанца можно назвать этотъ поступокъ нравственнымъ и достойнымъ похвалы? Если отецъ семейства или человѣкъ, незамѣнимый по своему общественному положенію, съ большою опасностью для жизни старается спасти утопающаго ребенка, то съ точки зрѣнія пользы онъ поступаетъ безнравственно, такъ какъ вѣроятность, что онъ повредитъ своимъ поступкомъ общему благу, гораздо больше, чѣмъ вѣроятность увеличить этимъ сумму счастья.

Однако, мы должны согласиться, что эти аргументы еще не рѣшаютъ окончательно дѣла. Утилитаріанецъ можетъ противъ нихъ возразить слѣдующее: если наши прежнія понятія о нравственномъ и безнравственномъ были недостаточны, то это еще не причина, почему мы ихъ не можемъ исправить согласно болѣе

вѣрному пониманію. До сихъ поръ люди держались мнѣнія, что нравственное, хотя и часто, но все-таки не во всѣхъ случаяхъ полезно, а полезное нравственно иногда, но далеко не всегда. Но если въ мірѣ при этомъ все идетъ лучше, то это не можетъ помѣшать намъ принять слѣдующее основное положеніе: все, что полезно, то нравственно, и все, что хочетъ быть нравственнымъ, должно быть полезно. Можетъ быть, даже утилитаріанецъ не призналъ бы и такого разногласія между его основнымъ положеніемъ и обыкновеннымъ моральнымъ сужденіемъ. Онъ сказалъ бы: дѣло не въ томъ, чтобы отдѣльный поступокъ служилъ общему благу больше, чѣмъ всякій другой, возможный въ данномъ случаѣ, а въ томъ, чтобы средній характеръ такихъ поступковъ былъ таковъ, чтобы ими увеличивалось счастье человѣчества; а не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что въ общемъ гораздо будетъ лучше, если солдатъ, поставленный у поста, не будетъ его оставлять, и если дѣтей, упавшихъ въ воду, будутъ стараться спасти. Но вмѣстѣ съ этимъ, мы подходимъ къ другому вопросу, на которомъ всякая этическая теорія и должна, прежде всего, показать свою пригодность, а именно къ слѣдующему вопросу: какъ относятся по утилитарной моральной теоріи м о т и в ы нравственныхъ поступковъ къ ихъ ц ѣ л я м ъ, и насколько это отношеніе согласуется съ дѣйствительными побудительными причинами и послѣдствіями человѣческихъ дѣйствій.

Точный отвѣтъ на этотъ вопросъ утилитарныя теоріи даютъ только относительно цѣлей: послѣднія заключаются именно въ возможно большемъ благополучіи возможно большаго числа людей. Но какіе мотивы могутъ побудить человѣка стремиться къ этимъ цѣлямъ, объ этомъ утилитарныя теоріи даютъ большею частью очень неудовлетворительныя свѣдѣнія. Во всякомъ случаѣ, здѣсь можно различить д в а направленія. О д н о, защищаемое Бэнтамомъ и частью также Миллемъ, примыкаетъ къ этикѣ рефлексіи. Оно хотя и не отрицаетъ значенія альтруистическихъ и эгоистическихъ ч у в с т в о в а н і й, но въ общемъ предполагаетъ все-таки и н т е л л е к т у а л ь н о е предусматриваніе цѣлей, которыхъ желаютъ достигнуть; въ особенности для высшихъ ступеней нравственности оно требуетъ, согласно утилитарному принципу, тщательнаго взвѣшиванія поступковъ и соображенія о результатѣ, котораго желаютъ достигнуть. Такимъ образомъ, въ этой теоріи нормальное отношеніе между мотивами и цѣлями дѣйствій совершенно извращено. Въ дѣйствительности, мотивами нашихъ поступковъ являются ч у в с т в о в а н і я; относитель-

но же цѣлей мы можемъ, — поскольку всѣ духовныя цѣли являются составными частями разумнаго развитія, — только путемъ рефлексіи дать себѣ отчетъ объ условіяхъ и результатѣ дѣйствій. Теорія эта требуетъ, чтобы мотивомъ дѣйствія каждый разъ была возможно большая польза всѣхъ, которая не можетъ сдѣлаться доступною нашему сознанію иначе, какъ путемъ довольно запутаннаго размышленія; цѣлью же выставляется счастье возможно большаго числа людей, т.-е. сумма чувствованій удовольствія. Однако, очень сомнительно, чтобы размышленіе безъ мотива, обусловленнаго чувствомъ, могло бы когда-нибудь опредѣлять наши поступки [1]). Можно бы, пожалуй, допустить, что мотивъ чувства въ этомъ случаѣ заключается въ субъэктивномъ предвкушеніи чувствъ радости, возбужденныхъ въ другихъ нашими поступками. Конечно, нельзя отрицать, что не одна только наша собственная будущая радость, предусмотрѣнная такимъ образомъ, можетъ оказаться дѣйствительною въ качествѣ мотива. Но во всякомъ случаѣ остается непонятнымъ, какимъ образомъ можетъ возникнуть коллективное чувство, которое здѣсь требуется. «Наибольшее общее благополучіе», максимація счастья всегда можетъ быть только результатомъ размышленія; чтобы сдѣлаться дѣйствующимъ мотивомъ, оно должно всегда превратиться въ индивидуальное чувство. Такимъ образомъ, остается единственный выходъ: примкнуть сначала къ морали чувства, а потомъ потребовать исправленія разумомъ доброжелательныхъ и эгоистическихъ побужденій, послѣ чего наши рѣшенія каждый разъ должны были бы быть такими, чтобы по возможности достигался максимумъ экстенсивнаго счастья. Между тѣмъ, ясно, что подобный мотивъ разума только тогда можетъ быть способенъ побудить человѣка къ дѣйствіямъ, когда онъ, съ своей стороны, сопровождается чувствами достаточной силы. Поэтому, совершенно непонятно, какимъ образомъ идея возможно равнаго распредѣленія относительнаго благополучія въ массѣ теперь живущихъ людей можетъ воодушевить кого-нибудь, кромѣ развѣ какого-нибудь философа-утилитаріанца, и подавить гораздо болѣе

---

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, если бы человѣкъ не чувствовалъ, а только мыслилъ, у него не было бы побудительной причины дѣйствовать. Если мы отнимаемъ руку отъ горячаго желѣза, то потому, что чувствуемъ боль,—если мы пьемъ, ѣдимъ, то потому, что чувствуемъ жажду. Надо хотя бы какое-нибудь чувствованіе, хотя бы самосохраненія или страха смерти, чтобы человѣкъ вполнѣ анестезированный (но тогда нѣтъ и этихъ чувствованій) путемъ мышленія сталъ что либо дѣлать. Ред.

близкія чувства эгоизма и индивидуальнаго расположенія. Никто не станетъ спорить съ тѣмъ, что существуютъ такіе общіе мотивы, которые могутъ заставить человѣка пожертвовать для гуманныхъ цѣлей собою и своими ближними. Но чтобы вычисленіе экстенсивнаго максимума счастья могло когда-нибудь совершить такое чудо, или будетъ когда-нибудь въ состояніи его совершить, это мало вѣроятно. Пришлось бы тогда возобновить въ нѣсколько измѣненномъ видѣ положеніе Гельвеція и допустить, что всѣ нравственные мотивы только благочестивый самообманъ, что благороднѣйшіе и лучшіе люди жертвуютъ своими силами и жизнью для воображаемыхъ идеаловъ, а на самомъ дѣлѣ, безсознательно служатъ распредѣленію счастья, которое такъ скупо по отношенію къ каждому лицу, что большинство можетъ оказаться слишкомъ незначительнымъ.

Подобнымъ соображеніямъ сдѣлало уступку эволюціонное направленіе утилитаризма, объявивъ безъ дальнихъ разсужденій, что полезная для человѣческаго рода цѣль независима отъ какихъ-либо мотивовъ воли, которые это направленіе считаетъ вообще довольно безразличными. Извѣстнаго рода дѣятельность могла оказаться изъ хода развитія наиполезнѣйшей для человѣческаго рода: поэтому, индивидуумы, одаренные стремленіемъ къ этой дѣятельности, должны сохраняться въ борьбѣ за существованіе, каковы бы ни были мотивы, которые побуждаютъ ихъ такимъ образомъ дѣйствовать. Конечно, борьба за существованіе играетъ и въ человѣческомъ обществѣ извѣстную роль. Но если аналогія съ принципомъ естественнаго подбора, господствующимъ въ животномъ мірѣ, въ дѣйствительности вѣрна, то въ такомъ случаѣ мало вѣроятія, чтобы побѣждали именно добродѣтельные и самоотверженные. Между пѣтухами, которыхъ держатъ на одномъ дворѣ, подъ конецъ остается всегда одинъ, наиболѣе властолюбивый и эгоистичный, и притомъ самый сильный. Если дѣло сводится на переживаніе болѣе сильныхъ и прочныхъ наклонностей, то эгоизмъ имѣетъ наибольшее вѣроятіе усилиться, благодаря естественному подбору. Утилитаристъ-эволюціонистъ отвѣтитъ на это: въ отдѣльномъ случаѣ это можетъ оказаться справедливымъ, но въ общемъ человѣчество можетъ существовать только тогда, когда побѣждаютъ противоположныя наклонности; если бы всѣ пѣтухи или всѣ сожители одного двора захотѣли бы подчинить себѣ другъ друга, то подъ конецъ не осталось бы ни одного, который могъ бы продолжать родъ. Но я возражу: если теорія развитія хочетъ дока-

зать, что въ общемъ самоотверженные характеры должны выживать, то она должна сдѣлать это очевиднымъ на отдѣльномъ случаѣ. Мы понимаемъ, что самые сильные представители какого-нибудь вида выживаютъ, потому что мы видимъ въ отдѣльныхъ случаяхъ, что сильный побѣждаетъ слабаго; но мы не понимаемъ, какимъ образомъ самоотверженные вообще должны побѣдить эгоистовъ, когда въ отдѣльныхъ случаяхъ послѣдніе, очевидно, имѣютъ больше вѣроятія на успѣхъ. Такимъ образомъ, чтобы выпутаться изъ затрудненія, придется неизбѣжно обратиться за помощью къ зачаткамъ старой теоріи договора, по которой люди уже издавна замѣтили опасность чрезмѣрнаго эгоизма и потому старались его подавлять; такимъ образомъ черезчуръ непокорные и дикіе характеры, точно такъ же, какъ и преступныя натуры, постепенно уменьшались въ числѣ, и въ будущемъ число ихъ будетъ еще меньше. Послѣднее, безъ сомнѣнія, очень утѣшительно, тѣмъ болѣе, что до сихъ поръ это утвержденіе отчасти еще виситъ въ воздухѣ. Но какъ бы тамъ ни было, контрастъ между этою теоріей происхожденія и теоріей Дарвина бросается въ глаза; послѣдняя изъ наблюденій надъ отдѣльными фактами выводитъ теорію общаго развитія; моральный же эволюціонизмъ строитъ единичные факты, единственно основываясь на предположенномъ имъ общемъ развитіи. Но рѣшающими мотивами для подобнаго покровительства самоотверженнымъ характерамъ оказались бы и здѣсь опять тѣ же логическія разсужденія, а послѣднія не могутъ, вообще, никогда опредѣлять человѣческую дѣятельность, а тѣмъ болѣе на примитивной ступени развитія.

Но оставимъ, наконецъ, безъ вниманія и самые мотивы. Утилитаризмъ, вѣдь, видѣлъ всегда свое главное значеніе въ томъ, что онъ выставилъ нравственную теорію, годную для практической жизни, и поэтому онъ всегда занимался больше цѣлями, чѣмъ психологическими условіями нравственныхъ дѣйствій. Прежній утилитаризмъ считалъ нравственною цѣлью благо всѣхъ, новѣйшій, начиная съ Бэнтама, нѣсколько болѣе скромно— возможно большее счастье возможно большаго числа людей. «Ultra posse nemo obligatur», и человѣчество также должно удовлетвориться созданіемъ такого количества индивидуальнаго счастья, какое можетъ существовать. Сферу этого счастья новѣйшій утилитаризмъ старается расширить, насколько возможно, также и по отношенію къ качеству различныхъ формъ счастья: при этомъ онъ удѣляетъ полное вниманіе выс-

шимъ интеллектуальнымъ, эстетическимъ и этическимъ удовольствіямъ. Дѣйствительно, ему приходится при этомъ выдѣлить извѣстныя блага подъ спеціальнымъ названіемъ нравственныхъ, какъ, напр., счастье любви, дружбы, радость при видѣ процвѣтанія и свободы отечества или при сознаніи исполненія гуманныхъ обязанностей. Если теперь обратить вниманіе на то, что наибольшая часть интеллектуальныхъ, и особенно эстетическихъ удовольствій опять входятъ по этой точкѣ зрѣнія въ область нравственнаго, то въ такомъ случаѣ оказывается, что ближайшее опредѣленіе увеличенія благополучія сведется приблизительно на слѣдующее положеніе: «Нравственно все то, что способствуетъ всеобщему распространенію нравственности».

Но можетъ быть утилитаріанецъ строгаго направленія не согласится, что этотъ логическій кругъ имѣетъ свой источникъ въ самомъ предметѣ, а не въ какой-нибудь неточности выраженія. «Всѣ тѣ блага, — скажетъ онъ, — которыя мы считаемъ по преимуществу нравственными, обладаютъ только въ болѣе высокой степени способностью возвышать наше благополучіе. Пусть въ отдѣльномъ случаѣ жертва друга для своего друга или смерть за отечество и достигаютъ непосредственно противоположнаго результата: наши чувства зависятъ не отъ отдѣльнаго случая, а отъ общей цѣнности благъ, которая только на особомъ примѣрѣ доходитъ до нашего сознанія». Противъ этого возраженія, пожалуй, нечего было бы сказать, если бы утилитаризмъ не видѣлъ значенія всѣхъ жизненныхъ благъ только въ отдѣльныхъ удовольствіяхъ, которыя эти блага доставляютъ намъ или другимъ. Значеніе отечества, напр., по его воззрѣнію, заключается единственно только въ томъ, что оно доставляетъ всѣмъ индивидуумамъ, которые къ нему принадлежатъ, безопасность, содержаніе и возможность достиженія всѣхъ прочихъ жизненныхъ удовольствій. Воспоминанія о прошедшемъ этой страны, о битвахъ и пріобрѣтеніяхъ нашихъ предковъ имѣютъ только воображаемую нравственную цѣнность, ибо они не сами по себѣ блага, но могутъ быть цѣнимы лишь постольку, поскольку въ нихъ могли заключаться условія, способствовавшія нашему теперешнему благополучію. Такимъ образомъ, вообще каждое, повидимому общее, благо распадается на сумму вполнѣ раздѣльныхъ единичныхъ благъ, изъ которыхъ каждое заключается въ какомъ-нибудь индивидуальномъ благополучіи, чувственнаго или духовнаго свойства. Вмѣстѣ съ этимъ, мы подходимъ къ послѣднему во-

просу, имѣющему, какъ я полагаю, рѣшающее значеніе при обсужденіи этой этической системы.

Мы уже раньше утверждали, что сумма индивидуальныхъ единичныхъ благополучій, которая отдѣльному сознанію всегда представляется только въ видѣ отвлеченнаго понятія, не такого рода благо, которое могло бы согрѣть человѣческое сердце и вслѣдствіе этого, въ качествѣ мотива, влiять на человѣческую дѣятельность. Но такъ какъ по мнѣнію нѣкоторыхъ моралистовъ, нравственный поступокъ тѣмъ похвальнѣе, чѣмъ менѣе онъ согласуется съ нашими наклонностями, то можетъ быть это и не рѣшаетъ еще дѣла. Но съ не меньшимъ правомъ можетъ быть поставленъ такой вопросъ: дѣйствительно-ли такая сумма отдѣльныхъ, индивидуальныхъ ощущеній счастья представляетъ изъ себя такого рода ц ѣ л ь, объективное значеніе которой, было бы достаточно велико, чтобы вознаградить насъ за ту жертву, которой требуетъ отъ насъ нравственный законъ? По воззрѣнію утилитариста, человѣчество состоитъ изъ отдѣльныхъ людей, общество изъ его отдѣльныхъ сочленовъ. Такъ какъ цѣлое существуетъ только ради индивидуумовъ, то послѣдніе, исполняя свои обязанности по отношенію къ цѣлому, въ сущности, преслѣдуютъ все-таки только индивидуальныя цѣли. Вѣдь, только индивидуумъ представляетъ изъ себя нѣчто дѣйствительное въ этой системѣ, а каждый индивидуумъ, по отношенію къ своей способности ощущать счастье и горе, является повтореніемъ каждаго другого. Но въчемъ же тогда заключается особенная цѣнность этого повторенія того же самаго ощущенія удовольствія въ возможно большемъ числѣ отдѣльныхъ другъ отъ друга индивидуумовъ? Значеніе математической теоремы ничего не выиграетъ отъ того, что ее будутъ демонстрировать несчетное число разъ сряду. Если двѣ сущности совпадаютъ во всѣхъ своихъ свойствахъ, то онѣ, какъ замѣтилъ Лейбницъ, въ силу «Principium indiscernibilium», представляютъ изъ себя только одну сущность [1]) Почему же, вопреки этому опредѣленію, ощущеніе удовольствія, если оно индивидуализируется тысячу разъ, дѣлается въ тысячу разъ болѣе цѣннымъ, чѣмъ если-бы оно случилось одинъ разъ? На это отвѣтятъ: это потому такъ, что радость вторaго дѣйствуетъ обратно на перваго, и, такимъ образомъ, то, что происходитъ тысячу разъ,

---

[1]) Чтобы сознавать различіе двухъ вещей, надо, чтобы были признаки, различающіе ихъ. Если нѣтъ р а з л и ч и м о с т и, то двѣ вещи кажутся одною и тою же вещью. Р е д.

становится въ то же время тысячью новыхъ источниковъ индивидуальнаго удовольствія. Но какимъ образомъ это могло бы случиться, если бы не существовало никакихъ иныхъ благъ, кромѣ тѣхъ, которыя заключаются въ личномъ благополучіи? Если индивидуальное счастье представляетъ изъ себя мѣру, которою мы должны измѣрять всякую нравственную цѣнность, то въ такомъ случаѣ для каждаго индивидуума эта мѣра заключается въ максимумѣ его собственнаго благополучія, и непонятно, почему каждый долженъ отказываться въ пользу своего ближняго отъ бо́льшаго количества счастья; нельзя также отъ него ожидать и того, чтобы онъ, исходя изъ эгоистическихъ соображеній, призналъ, что чрезмѣрное своекорыстіе идетъ во вредъ самому владѣльцу. Такова дѣйствительно точка зрѣнія эгоистическаго утилитаризма, для котораго принципъ увеличенія благополучія не имѣетъ никакого смысла. Ибо мудрѣйшій эгоистъ, обладающій состояніемъ, поостережется предложить всеобщій раздѣлъ имуществъ только затѣмъ, чтобы обезпечить себѣ такой доходъ, котораго у него никто не сталъ бы оспаривать. Въ дѣйствительности, соціальный утилитаризмъ очутился въ противорѣчіи съ самимъ собой, потому что его принципіальныя положенія уже противорѣчатъ другъ другу. Онъ усматриваетъ цѣль нравственности въ цѣломъ человѣческаго общества, и въ то-же время разлагаетъ это цѣлое на неимѣющіе между собою связи атомы. Атомистическому представленію объ обществѣ неизбѣжно соотвѣтствуетъ эгоистичная этика. Послѣдняя противорѣчитъ понятіямъ утилитаріанца, но ея положенія онъ не въ силахъ устранить. Такимъ образомъ, онъ очутился въ шаткомъ положеніи между двумя несоединимыми противоположностями. Его правильно развитой этическій инстинктъ не позволяетъ ему признать эгоизма, къ которому приводитъ его индивидуалистическая теорія общества. Такимъ образомъ нравственный мотивъ становится для него неизбѣжно необъяснимымъ импульсомъ, а нравственная цѣль — пустымъ призракомъ, который, однако, охотно былъ бы имъ выданъ за идеалъ.

Не смотря на всѣ эти недостатки, нельзя не оцѣнить заслуги утилитаризма и его относительнаго значенія для извѣстныхъ внѣшнихъ сторонъ нравственной жизни. Если гражданскій правовой порядокъ будетъ такъ устроенъ, что онъ будетъ имѣть въ виду счастье по возможности всѣхъ индивидуумовъ, то хотя онъ, можетъ быть, и не будетъ вполнѣ отвѣчать высшимъ политическимъ цѣлямъ, но за то онъ будетъ удовлетворять первому и

главному требованію всякаго правового порядка — долгу справедливости.

4) Эволюціонныя системы нравственности.

а) Личное усовершенствованіе (индивидуальный эволюціонизмъ).

Моментъ личнаго усовершенствованія связанъ въ извѣстной степени со всякимъ этическимъ воззрѣніемъ. Онъ выступаетъ и въ описаніяхъ качествъ мудреца, данныхъ стоицизмомъ и эпикуреизмомъ, и въ разсужденіяхъ Аристотеля о значеніи созерцательной жизни, и въ Спинозовскомъ противоположеніи духовной свободы и духовнаго рабства, которое, въ свою очередь, напоминаетъ аналогичное различеніе состояніе спасенія и грѣха въ христіанской этикѣ. Но главнымъ основателемъ перфекціонистической теоріи (теоріи усовершенствованія) морали въ новѣйшей философіи былъ Лейбницъ, по стопамъ котораго шла вся нѣмецкая нравственная философія прошлаго столѣтія.

Лозунгъ этого времени,—«самоусовершенствованіе», проникъ даже въ строгую, далекую отъ самодовольнаго настроенія эпохи просвѣщенія, этику Канта, которая противоположила чужому счастью собственное совершенство, обозначивъ этимъ обѣ главныя цѣли нравственныхъ стремленій (собственное и чужое благо). Еще болѣе рѣшительно высказались о значеніи этого момента индивидуальнаго усовершенствованія Фихте и Шлейермахеръ, какъ это видно изъ ихъ формулировки нравственнаго закона.

Но перфекціонизмъ самъ по себѣ не представляетъ собою этическаго принципа. Онъ даетъ только дальнѣйшее формальное опредѣленіе уже полученному какимъ нибудь инымъ путемъ нравственному содержанію. Усовершенствованіе является всегда неизбѣжно усовершенствованіемъ чего-нибудь, причемъ это нѣчто въ болѣе слабой степени должно уже существовать, прежде чѣмъ начнется усовершенствованіе. Это нѣчто можетъ быть только индивидуальнымъ или всеобщимъ благополучіемъ, и индивидуумъ можетъ видѣть свое нравственное совершенство въ содѣйствіи или собственному, или всеобщему счастью. Такимъ образомъ, перфекціонизмъ неизбѣжно долженъ соединяться или съ эгоизмомъ, или утилитаризмомъ, точно такъ же, какъ эти направленія, съ своей стороны, по большей части уже заключаютъ въ себѣ перфекціонизмъ. Въ этомъ смыслѣ у стоиковъ и эпи-

курейцевъ, а также, хотя и въ облагороженной формѣ, въ христіанской этикѣ и у Спинозы мы найдемъ по преимуществу усовершенствованіе для личнаго блаженства, т.-е. эгоистическій перфекціонизмъ; у Лейбница и его послѣдователей послѣдній связанъ съ утилитаризмомъ, и наконецъ, Кантъ, въ своемъ двойномъ требованіи чужого счастья и собственнаго совершенства, соединяетъ оба направленія. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ опять возникаетъ вопросъ, что надо понимать подъ словомъ совершенство. Такъ какъ, по господствующему воззрѣнію, между всѣми чувственными, интеллектуальными, эстетическими и этическими благами первыя только постольку имѣютъ общую цѣнность, поскольку онѣ, въ свою очередь, служатъ нравственнымъ цѣлямъ, то и усовершенствованіе относится по большей части такъ же къ нравственнымъ стремленіямъ. Если же послѣднія имѣютъ въ виду принимаемое большинствомъ основное положеніе, что цѣлью нравственной дѣятельности должно быть благо ближнихъ, то въ такомъ случаѣ стремленіе къ усовершенствованію сводится, въ концѣ концовъ, къ принципу увеличенія благополучія. Такимъ образомъ, перфекціонизмъ въ своихъ различныхъ видоизмѣненіяхъ совпадаетъ съ эвдемонизмомъ и потому можетъ быть подвергнутъ тѣмъ же самымъ возраженіямъ. Онъ имѣетъ передъ нимъ развѣ только то преимущество, что онъ болѣе энергично указываетъ на задачу нравственнаго саморазвитія.

b) Универсальный эволюціонизмъ.

Это воззрѣніе сходится съ предъидущимъ въ томъ, что оно также представляетъ себѣ нравственное осуществляющимся въ формѣ развитія. Но въ этомъ безконечномъ процессѣ единичное сознаніе по его понятіямъ представляетъ изъ себя только факторъ преходящаго значенія. Дѣйствительнымъ носителемъ нравственной жизни является скорѣе всеобщая духовная жизнь, раскрывающаяся въ историческомъ существованіи человѣчества, и отдѣльными формами которой являются искуство, религія, государство и правовой порядокъ, и въ особенности самый процессъ исторіи. Такимъ образомъ, крайній универсализмъ, какимъ его развилъ въ своей системѣ Гегель, превращается въ историзмъ, по воззрѣніямъ котораго область субъективной нравственности можетъ быть принята во вниманіе только постольку, поскольку отдѣльный человѣкъ или подчиняется всеобщей волѣ, и такимъ образомъ является носителемъ и выполнителемъ ея, или проти-

вится этой волѣ, и тогда его дѣятельность является ничтожною, вполнѣ исчезающею во всеобщемъ процессѣ развитія. Но такъ какъ историческое есть нѣчто данное, которому можетъ быть противопоставлено только то, что есть, а не то, что должно быть, то вмѣстѣ съ этимъ всѣ нравственныя сужденія теряютъ то значеніе, которое придается имъ обыкновеннымъ пониманіемъ [1]). Конечно и здѣсь можно замѣтить низшую ступень нравственности, судя по высшей, но, тѣмъ не менѣе, съ этой точки зрѣнія первая должна быть признана настолько же имѣющею право существованія и даже необходимою, какъ и вторая. Положеніе Гегеля «все дѣйствительное разумно»—должно бы также превратиться въ слѣдующее: «все дѣйствительное нравственно». Этимъ универсальный эволюціонизмъ избѣгаетъ того возраженія, которое мы сдѣлали индивидуальному эволюціонизму, а именно, что онъ возвращается вполнѣ къ эвдемонизму. Но, вмѣстѣ съ этимъ исчезаютъ границы, которыя отдѣляютъ нравственное отъ другихъ областей, и которымъ оно обязано своимъ нормативнымъ характеромъ для воли. Однако, надо согласиться, что эта точка зрѣнія имѣетъ большое преимущество передъ тѣми воззрѣніями, которыя придаютъ значеніе только субъективнымъ и индивидуальнымъ выраженіямъ нравственности; это преимущество въ томъ, что она признаетъ общую волю дѣйствительною нравственною силой. Если односторонній историзмъ настолько злоупотребилъ этимъ принципомъ, что индивидуальная этика въ немъ почти совершенно исчезла и нормативная задача ея большею частью свелась на существующее право, то, очевидно, эта односторонность произошла главнымъ образомъ отъ того, что единичная воля разсматривалась здѣсь только какъ исполнительный органъ общей воли, между тѣмъ, какъ, наоборотъ, именно единичныя воли даютъ свое направленіе общей волѣ, какъ этому насъ учитъ и само историческое наблюденіе. Безспорная заслуга этическаго универсализма заключается въ томъ, что онъ указалъ на то, что общая воля,—уже ради того, чтобы объяснялась важность и значеніе этическихъ задачъ,—не можетъ быть разсматриваема только какъ просто сумма индивидуальныхъ стремленій воли; а примирительныя направленія этого универсализма,

---

[1]) Т.-е. нравственное мы понимаемъ какъ должное, а исторія говоритъ лишь о томъ, что существовало или существуетъ; но простой фактъ существованія чего-либо не доказываетъ нравственности этого существующаго, если мы не признаемъ, что нравственно то, что разумно, а разумно то, что дѣйствительно (т.-е. что существуетъ). Ред.

въ особенности системы Шлейермахера и Краузе, не оставили также безъ вниманія и значенія отдѣльной нравственной личности и энергично указывали на него. Но эти послѣднія системы уступаютъ крайнему историзму въ томъ отношеніи, что въ нихъ отношеніе единичной воли къ общей, при которомъ послѣдняя сохраняетъ свое самостоятельное значеніе, хотя и выставлено въ видѣ постулата, но не обосновано, по крайней мѣрѣ настолько, чтобы оно соотвѣтствовало современнымъ научнымъ требованіямъ.

Попытка добиться такого обоснованія проложитъ дорогу генетическому изслѣдованію. Это изслѣдованіе должно будетъ исходить отъ единичной воли, какъ факта даннаго намъ; ближайшимъ образомъ непосредственнымъ воспріятіемъ затѣмъ ему придется показать, какъ изъ первоначальныхъ свойствъ единичной воли и условій, въ которыхъ она заключена, развиваются мотивы и нормы дѣятельности, которые, выходя изъ предѣловъ индивидуальнаго сознанія, указываютъ на общую волю, носителями которой являются индивидуумы и въ болѣе обширныхъ цѣляхъ которой заключены ихъ индивидуальныя жизненныя задачи.

КОНЕЦЪ ВТОРОЙ ЧАСТИ.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ.

Принципы нравственности.

Нравственная воля.

Глава I.

1) Воля и сознаніе.

а) Сущность сознанія.

Длинный рядъ физіологическихъ изысканій и логическихъ разсужденій сдѣлалъ постепенно доступною нашему сознанію ту истину, что наше пониманіе внѣшняго міра находится въ самой разнообразной зависимости отъ качествъ нашихъ органовъ чувствъ, отъ организаціи нашей нервной системы и, наконецъ, отъ свойствъ нашего представленія и мышленія [1]. Но мы до сихъ поръ еще склонны упускать изъ виду тотъ фактъ, что воспріятіе нашего внутренняго міра страдаетъ отъ обратнаго вліянія, что мы склонны образы, пробуждаемые въ насъ ходомъ внѣшнихъ событій природы, переносить на всѣ явленія нашей внутренней жизни. Между тѣмъ, этотъ фактъ въ значительной степени мѣ-

[1] Чтобы не ходить далеко за примѣрами, возьмемъ любое ощущеніе, напримѣръ, звука или свѣта. Физика показала намъ, что внѣ нашего мозга нѣтъ звука и свѣта, а есть только колебанія воздуха и эфира; эти колебанія, возбуждая наши органы чувствъ и входящія въ нихъ нервныя окончанія, возбуждаютъ нервъ, порождаютъ нервный токъ, который только и доходитъ до мозга, а никакъ не звукъ или свѣтъ. Этотъ-то нервный токъ возбуждаетъ головной мозгъ, и эти возбужденія наше сознаніе ощущаетъ какъ цвѣта и звуки. Но если самыя ощущенія наши таковы, то и понятія, выводимыя на основаніи ихъ, не менѣе субъективны и зависятъ отъ устройства мозга.

Ред.

шаетъ вѣрному пониманію нашего внутренняго познаванія, и не только потому, что онъ побуждаетъ насъ смѣшивать наши собственныя понятія съ ихъ предметами, но и потому, что, благодаря этому факту, къ самымъ этимъ понятіямъ уже примѣшаны посторонніе элементы.

Въ самомъ дѣлѣ, посмотрите, какъ происходитъ наше познаваніе внѣшняго міра: мы получаемъ ощущенія отъ неизвѣстныхъ объектовъ, и дѣлая обобщенія или отвлеченія отъ этихъ ощущеній и представленій нашихъ, связанныхъ съ этими ощущеніями, мы дѣлаемъ заключеніе о существованіи и характерѣ внѣшняго предмета, произведшаго самыя ощущенія и представленія. И вотъ, благодаря такому-то процессу, намъ кажется, что мы имѣемъ право дѣлать то же и тогда, когда нашими представленіями являются уже не внѣшніе объекты, а только наши же собственныя субъективныя состоянія, происходящія въ насъ самихъ. Такъ какъ, далѣе, съ внѣшнимъ объектомъ какого-нибудь представленія мы соединяемъ понятіе о существующемъ внѣ насъ предметѣ, то мы переносимъ также и это понятіе на представленіе нашего внутренняго состоянія и этимъ внутреннимъ предметамъ мы, наконецъ, приписываемъ такое же независимое отъ насъ существованіе, какое мы признаемъ за предметами внѣшняго міра. Далѣе, это предполагаемое существованіе объектовъ требуетъ также и арены, на которой оно могло бы совершаться; поэтому, мы представляемъ себѣ подобное внѣшнему пространству внутреннее пространство, въ которомъ отражаются событія природы, и называемъ это внутреннее пространство нашимъ сознаніемъ. Конечно, чувствованія, желанія и волевыя побужденія не предполагаютъ за собой такихъ же точно внѣшнихъ объектовъ, какіе имѣютъ представленія. Поэтому, по отношенію къ нимъ, уже впередъ отказываются отъ попытки мыслить каждое отдѣльное явленіе, какъ самостоятельную вещь. Вмѣсто этого, каждый классъ этихъ внутреннихъ состояній превращаютъ въ нѣкотораго рода самостоятельную сущность, которая въ своихъ проявленіяхъ находится подъ вліяніемъ представленій и, въ свою очередь, при случаѣ вліяетъ на нихъ.

Всѣ эти абстракціи, если мы, вмѣсто того, чтобы заниматься отвлеченіями, заимствованными отъ объектовъ внѣшняго воспріятія, лучше сначала совершенно оставимъ безъ вниманія отношеніе нашихъ внутреннихъ воспріятій къ внѣшнимъ предметамъ. Тогда представленія превратятся изъ предметовъ въ событія, въ частныя явленія никогда не прекращающагося внутренняго процесса; чувства, желанія и проявленія воли явятся

составными частями этого процесса, которыхъ фактически невозможно отдѣлить отъ представленій, и которыя настолько же, насколько и послѣднія, не представляютъ изъ себя самостоятельныхъ сущностей или силъ, но являются дѣйствительными всегда только въ качествѣ единичныхъ явленій, которыя мы познаемъ какъ отдѣльныя чувства, желанія или побужденія воли; и даже самыя эти явленія переходятъ безъ опредѣленныхъ границъ одно въ другое: такъ, мы называемъ какое-нибудь внутреннее движеніе чувствованіемъ, если въ немъ отсутствуетъ совершенно моментъ дѣятельности, который мы, по преимуществу, соединяемъ съ понятіемъ воли; мы называемъ его желаніемъ, когда этотъ моментъ дѣятельности хотя и замѣтенъ, но не дѣйствуетъ въ качествѣ измѣняющей силы непосредственно на ходъ внутренней жизни; мы говоримъ о хотѣніи, когда такое внутреннее состояніе уже соединяется съ воспріятіемъ самодѣятельности и измѣняющаго дѣйствія, которое эта самодѣятельность вызываетъ или въ нашихъ внутреннихъ процессахъ, или въ представленіяхъ, относящихся къ внѣшнему міру. Наконецъ, сознаніе само превращается съ этой точки зрѣнія въ отвлеченіе (абстракцію), которое не имѣетъ и тѣни самостоятельнаго существованія. Сознаніемъ мы называемъ собственно вотъ что: когда мы совершенно отвлечемся отъ отдѣльныхъ (единственно только и дѣйствительныхъ) явленій нашего внутренняго познанія, и только потомъ размышляемъ, что мы воспринимаемъ въ себѣ и дѣйствія, и событія, то такая абстракція и будетъ то, что мы называемъ сознаніемъ. Слѣдовательно, сознаніе выражаетъ только тотъ фактъ, что мы ведемъ внутреннюю жизнь, но оно настолько же неотдѣлимо отъ отдѣльныхъ явленій этой жизни, насколько физическая жизнь не представляетъ изъ себя особой силы, существующей внѣ всѣхъ вмѣстѣ взятыхъ физіологическихъ процессовъ. Понятіе о сознаніи, какъ объ особой сущности, въ самомъ дѣлѣ, можно вполнѣ приравнять къ понятію жизненной силы старой физіологіи. Это не мѣшаетъ намъ, однако, пользоваться впредь этимъ исправленнымъ понятіемъ, какъ и физіологія не могла бы легко обойтись безъ понятія жизни.

b) Пониманіе воли.

Вышеупомянутое стремленіе воплощать въ самостоятельныя сущности не только наши внутреннія воспріятія, но даже и различныя стороны ихъ, съ которыхъ они представляются нашему наблюденію, не производило нигдѣ такой путаницы, какъ при

пониманіи воли. Что касается ощущеній, то ясно воспринимаемое отношеніе ихъ къ представленіямъ обусловило довольно еще вѣрное раздѣленіе ихъ на извѣстные классы; но что касается воли, то здѣсь отсутствовало даже и такое стремленіе къ индивидуализированію. Напротивъ, сваливъ благополучно все то различіе, которое проявляется въ отдѣльныхъ побужденіяхъ воли, на сопровождающія ихъ чувства и желанія, можно было тѣмъ безопаснѣе разсматривать самую волю, какъ субстанціальную силу, которая если и проявляетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ различіе, то развѣ только количественное; во всемъ же прочемъ воля постоянно противупоставлялась всему остальному разнообразному душевному содержанію, какъ настоящая deus ex machina. Даже такія яркія различія, какъ чувства удовольствія и неудовольствія, не заставили раздробить волю на какія-либо дальнѣйшія подраздѣленія. Признавалось, правда, что воля могла случайно соединяться съ чувствомъ удовольствія или неудовольствія, съ желаніемъ или отвращеніемъ, но сама по себѣ она оставалась по отношенію къ этимъ внѣшнимъ спутникамъ безразличною. Рѣшалась-ли воля на дѣйствіе, побуждаемая къ тому чувствомъ удовольствія и желаніемъ, или оставалась въ качествѣ холоднаго зрителя, или даже, какъ требовалъ Кантъ, была въ противорѣчіи съ наклонностями,—во всѣхъ этихъ случаяхъ она оставалась все той же волею, чистою абстракціей дѣйствованія, воплощенной въ реальную силу.

Если мы не будемъ подчиняться унаслѣдованнымъ предразсудкамъ, но рѣшимся разсмотрѣть факты такъ, какъ они представляются намъ независимо отъ всякаго подчиненія существующимъ понятіямъ, то тогда исчезнутъ и эти образы, созданные силой воображенія, одушевляющей свои собственныя абстракціи. Они превратятся въ то, на что они могутъ по праву претендовать: въ болѣе или менѣе цѣлесообразно выбранныя точки зрѣнія, съ которыхъ мы можемъ наблюдать явленія внутренней жизни, или, если угодно, въ различныя стороны этой жизни, съ которыхъ она представляется нашему наблюденію. Каждое хотѣніе уже предполагаетъ какое-нибудь чувствованіе индивидуальнаго характера, чувствованіе, съ которымъ оно такъ тѣсно соединено, что отдѣльно отъ него оно не имѣетъ никакой реальности, и съ которымъ оно вслѣдствіе этого раздѣляетъ вполнѣ ту конкретную опредѣленность, которая собственно и различаетъ всякій отдѣль-

ный актъ нашей душевной жизни отъ всякаго другого [1]). Наоборотъ, всякое чувствованіе предполагаетъ уже хотѣніе: качество чувства опредѣляетъ направленіе, въ которомъ возбуждается воля тѣмъ фактомъ, съ которымъ соединено чувство. Въ отдѣльныхъ случаяхъ объективныя границы между желаніемъ и хотѣніемъ могутъ совершенно исчезнуть: каждое хотѣніе есть въ то же время желаніе, а послѣднее, въ свою очередь, становится хотѣніемъ въ тотъ моментъ, когда оно соединяется съ ощущеніемъ собственнаго дѣйствія, направленнаго къ достиженію желаемаго результата. Но и эта граница только искусственная, и живое теченіе жизни нисколько о ней не заботится. То, что въ извѣстный моментъ было желаніемъ, въ слѣдующій уже можетъ сдѣлаться хотѣніемъ, и обратно, и мы ни въ одинъ моментъ не можемъ отличить вѣрно одно отъ другого. Такимъ образомъ, и здѣсь выраженіе зависитъ часто не столько отъ объективной сущности дѣла, сколько отъ выбранной точки зрѣнія субъективнаго наблюденія.

Сознаніе и воля, поскольку мы ихъ познаемъ непосредственно изъ внутренняго воспріятія и поскольку мы можемъ заключать о нихъ изъ воспріятія внѣшняго, соединены нераздѣльно другъ съ другомъ. Но воля не представляетъ изъ себя только функцію сознанія, случайно съ нимъ связанную, но иногда и отсутствующую, нѣтъ, она является свойствомъ, входящимъ въ составъ самого сознанія (интегрирующимъ свойствомъ его). Въ особенности та способность воли къ дѣятельности, въ противоположность представленіямъ, которой мы даемъ особое названіе апперцепціи [2]) и тѣ отраженія волевой дѣятельности, которыя выражаются въ субъективныхъ настроеніяхъ «ощущеній», сопровождающихъ представленія, не могутъ прекратиться никогда, или развѣ только

---

[1]) Въ своей работѣ «Развитіе чувствованій», Л. Е. Оболенскій наглядно показалъ, какимъ образомъ въ зародышѣ каждаго чувствованія лежитъ или удовольствіе, или страданіе, въ формѣ непосредственной, или въ формѣ воспоминанія (представленія). Но всякое страданіе неизбѣжно носитъ въ себѣ и волевое побужденіе—устранить страданіе, и, наоборотъ, всякое удовольствіе сопровождается волевымъ стремленіемъ сохранить данное состояніе. Такимъ образомъ, элементъ воли есть составная неотдѣлимая сторона каждаго чувствованія. Ред.

[2]) Эта теорія принадлежитъ исключительно Вундту и развита въ его «Физіологической психологіи». Онъ называетъ «апперцепціей» ту способность сознанія, по которой оно останавливаетъ свое вниманіе на тѣхъ или другихъ представленіяхъ, между тѣмъ, какъ въ полѣ его находится и масса другихъ; совершенно такъ же, какъ мы фиксируемъ свой взглядъ на одномъ предметѣ, когда въ полѣ зрѣнія ихъ масса. Ред.

тогда, когда исчезнетъ и самое сознаніе. Сообразно этому, вмѣстѣ съ развитіемъ сознанія идетъ развитіе и воли, или, какъ, можетъ быть, лучше сказать—развитіе сознанія есть въ своей существенной части развитіе воли. Возрастающее богатство внутренней жизни отражается поэтому прежде всего, въ формахъ волевой дѣятельности. Посредствомъ этихъ формъ воля пріобрѣтаетъ все большее и большее внутреннее разнообразіе. Волевыя побужденія совершенно различнаго рода конкурпруютъ другъ съ другомъ и перекрещиваются между собою, а дѣйствительное проявленіе воли становится, такимъ образомъ, все болѣе и болѣе полнымъ выраженіемъ болѣе элементарныхъ процессовъ подобнаго же рода. Прежнія впечатлѣнія, которыя въ формѣ представленій были едва замѣтны для сознанія, въ соединеніи съ другими, непосредственными впечатлѣніями данной минуты, могутъ оказывать рѣшающее вліяніе на волевые акты. Всѣ же такія побужденія воли, которыя не достигаютъ активной дѣятельности, которыя предшествуютъ отдѣльному дѣйствію и сопровождаютъ его, мы называемъ чувствованіями и желаніями; причемъ эти названія обозначаютъ не столько различныя внутреннія явленія, сколько, скорѣе стадіи одного и того же процесса, которыя имѣютъ потому только самостоятельное значеніе, что не каждый процессъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ достигаетъ своего полнаго развитія. Но въ качествѣ чувствованія мы замѣчаемъ и тѣ побужденія, которыя, въ концѣ концовъ, переходятъ въ дѣйствіе, или, выражаясь точнѣе, вызываютъ измѣненіе сознанія, соединеное съ ощущеніемъ непосредственной дѣятельности; какъ чувствованія, они ощущаются прежде, чѣмъ достигнутъ этого результата. По этой причинѣ мы и считаемъ вообще чувствованія ближайшими условіями всякой волевой дѣятельности. Такъ какъ чувствованія представляютъ изъ себя состоянія, предшествующія опредѣленнымъ дѣйствіямъ и предваряющія ихъ, сообразно ихъ общему качеству и направленію, то, вслѣдствіе этого, мы принимаемъ чувствованія за непосредственные двигатели (мотивы) волевой дѣятельности. Всѣ другія внутреннія состоянія могутъ вліять на волю, только перейдя предварительно въ мотивы чувствованій; слѣдовательно, они могутъ быть только посредственными, а не непосредственными двигателями (мотивами) воли. Напротивъ, каждое чувствованіе есть въ то же время непосредственный мотивъ воли: въ каждомъ чувствованіи удовольствія обнаруживается стремленіе къ предмету, возбуждающему удовольствіе, въ каждомъ

чувствѣ неудовольствія—стремленіе избѣжать этого предмета, и эти стремленія становятся волевою дѣятельностью, если только не встрѣтятся другіе мотивы чувствованій, которые задержатъ эти движенія. Въ нѣкоторыхъ чувствахъ, какъ, напримѣръ, интеллектуальныхъ и эстетическихъ, подобное прямое отношеніе къ волѣ кажется на первый взглядъ не столь ясно выраженнымъ; но въ дѣйствительности здѣсь волевое дѣйствіе проявляется только въ такихъ формахъ, въ которыхъ его легче упустить изъ вниманія. Зритель, погруженный въ созерцаніе какого-нибудь произведенія искусства, стремится не отрываться отъ этого созерцанія, и его воля оказываетъ сильное сопротивленіе всѣмъ постороннимъ отвлекающимъ впечатлѣніямъ. Интеллектуальная дѣятельность требуетъ высшаго внутренняго напряженія воли, которое возбуждается сильно дѣйствующими мотивами чувствованій интереса и удовлетворенія.

с. Мотивы воли и причины воли.

Такъ какъ мотивъ чувствованія является нашему внутреннему воспріятію, какъ необходимое предшествіе (антецедентъ) волевого дѣйствія, то нѣкоторые легко могутъ принять, что причинность воли и заключается вполнѣ въ этомъ отношеніи ея къ предшествующимъ или сопровождающимъ ее чувствованіямъ [1]). Уже самыя выраженія: мотивъ и побудительная причина— толкаютъ на подобное предположеніе, которое, кромѣ того, находитъ себѣ сильную опору въ вышеприведенномъ ошибочномъ воззрѣніи на душевныя дѣятельности, какъ на вполнѣ отдѣльныя другъ отъ друга. Если съ этой точки зрѣнія (отдѣльныхъ душев-

---

[1]) О чувствованіяхъ, сопровождающихъ волю, будетъ еще говориться далѣе, а потому, чтобы пояснить ихъ, не мѣшаетъ упомянуть, какое мѣсто въ классификаціи чувствованій дано имъ въ вышеупомянутомъ трудѣ «Развитіе чувствованій». Они тамъ отнесены къ особому классу «реактивныхъ» чувствъ, т.-е. чувствъ, сопровождающихъ реакцію организма на какое-либо внѣшнее или внутреннее возбужденіе. Самое желаніе или хотѣніе есть не болѣе, какъ чувствованіе этой реакціи организма, пока оно еще не перешло въ дѣйствіе. Затѣмъ мы ощущаемъ и самое дѣйствіе, если оно совершилось, и, наконецъ, послѣдствія этого дѣйствія, удовлетворившія или неудовлетворившія насъ. Ощущеніе этихъ послѣдствій, стало быть, само ассоціируется съ пріятными или непріятными чувствами удовлетворенія, или неудачи, и вся эта сумма ощущеній и чувствованій служитъ главнѣйшимъ источникомъ всего жизненнаго опыта, какъ у животныхъ, такъ и у человѣка, слагаясь потомъ въ инстинкты, въ безсознательную мораль, въ сознательныя правила поведенія или нравственность эмпирическую. Ред.

ныхъ дѣятельностей) въ сущности и непонятно, какимъ образомъ вполнѣ различныя душевныя силы (чувствованія и воля) могутъ дѣйствовать другъ на друга, за то это затрудненіе является обыкновенно вполнѣ желательнымъ для защитниковъ воли, какъ самостоятельной сущности. «Мотивы, говорятъ они, не могутъ ни въ какомъ случаѣ быть опредѣляющими причинами воли, ибо только однородныя вещи могутъ находиться въ дѣйствительной причиной зависимости. Слѣдовательно-де, мотивы являются только условіями, при которыхъ происходитъ рѣшеніе воли, причиной же его можетъ быть только сама воля». Мы еще возвратимся къ этой вполнѣ схоластической аргументаціи, когда будемъ разбирать вопросъ о свободѣ воли. Неуклюжая онтологическая уловка этой аргументаціи слишкомъ очевидна, чтобы стоило долго на ней останавливаться. Абстракція, лишенная содержанія и всѣхъ своихъ реальныхъ отношеній воли превращается здѣсь сначала въ субстанціальную вещь только затѣмъ, чтобы потомъ стало очевиднымъ, что эта вещь дѣйствительно такъ же пуста, какъ и то понятіе, которому она соотвѣтствуетъ. Но такъ какъ отрицаніе вліянія чувствованій на волю привело бы къ черезчуръ вопіющему противорѣчію съ опытомъ, то, въ концѣ концовъ, изъ этихъ отношеній признается столько, сколько нужно, подъ именемъ «условій», и выдѣляется подъ названіемъ «настоящихъ причинъ» какъ разъ столько, сколько кажется желательнымъ по инымъ соображеніямъ.

Но хотя даже такіе онтологическіе фокусы, какъ вышеприведенный, не могли освободить воли отъ эмпирической (открываемой опытомъ) причинной связи съ мотивами чувствованія, однако, тѣмъ не менѣе, есть другое болѣе вѣское основаніе, которое должно намъ препятствовать признать за непосредственными мотивами чувствованій дѣйствительные или даже полные причинные моменты воли. Но это основаніе вытекаетъ, какъ разъ наоборотъ, именно изъ того, что воля не представляетъ изъ себя,—какъ это принимаетъ вышеприведенное воззрѣніе,—вещи, вполнѣ независимой отъ чувствованій, а, напротивъ, она сливается съ ними въ одно общее явленіе и можетъ быть отдѣлена отъ нихъ только путемъ отвлеченія (абстракціи), которая никогда не можетъ точно установить границы между чувствованіями и волей. Если чувствованія, какъ мы видѣли выше, представляютъ изъ себя только неразвитыя побужденія воли, то, въ такомъ случаѣ, они могутъ обусловливать собою причинность воли лишь настолько, насколько и въ ходѣ

всякаго другаго явленія каждое предшествовавшее состояніе является условіемъ послѣдующаго. Но отсюда понятно, что среди всей совокупности всѣхъ причинныхъ условій воли непосредственные мотивы чувствованій сами являются результатами другихъ причинъ гораздо больше, чѣмъ причинами воли. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, чувствованія сами-то чѣмъ-нибудь же обусловлены. Стало быть, хотя они и будутъ ближайшими причинами воли, но, такъ какъ они сами имѣютъ дальнѣйшія причины, то и причины воли лежатъ дальше. Въ особенности это справедливо по отношенію тѣхъ рѣшающихъ мотивовъ, которые дѣйствительно опредѣляютъ волевое дѣйствіе сообразно своему качеству и направленію: поскольку они отчасти уже предшествуютъ рѣшенію воли и въ борьбѣ различныхъ мотивовъ принадлежатъ къ числу самыхъ дѣйствительныхъ силъ, постольку они образуютъ, конечно, самую существенную часть волевой причинности; но поскольку они сопровождаютъ самое дѣйствіе и даже его результатъ, они являются интегрирующими составными частями самого дѣйствія. Точно такъ же, какъ рѣшающіе, такъ и всѣ вообще мотивы чувства предполагаютъ дальнѣйшія причинныя условія. Такимъ образомъ, чувствованія и желанія являются только послѣдними отпрысками цѣлаго причиннаго ряда, который далеко не вполнѣ доступенъ нашему внутреннему воспріятію, потому что онъ, въ концѣ концовъ, теряется въ прошломъ индивидуальнаго сознанія и въ общихъ условіяхъ, первоначально опредѣляющихъ это сознаніе. Слѣдовательно, каждое, даже самое простое, дѣйствіе воли представляетъ изъ себя конечный членъ безконечнаго ряда, изъ котораго намъ даны всегда только нѣкоторые изъ послѣднихъ членовъ.

Но подъ общимъ выраженіемъ мотивы мы понимаемъ не только чувствованія, которыя непосредственно опредѣляютъ направленіе и качество волевого дѣйствія, которому они предшествуютъ, и которыя сами уже имѣютъ характеръ неразвитыхъ проявленій воли, но также и связанныя съ чувствованіями представленія. Хотя чувствованіе и представленіе сами по себѣ образуютъ нераздѣльныя составныя части одного явленія, но все-таки въ этомъ случаѣ интенсивность элемента чувствованія въ массѣ увеличивается по мѣрѣ того, какъ онъ пріобрѣтаетъ характеръ стремленія воли. Поэтому, менѣе дѣйствительные мотивы являются въ то же время и болѣе бѣдными чувствомъ: моментъ хотѣнія въ нихъ не вполнѣ отсутствуетъ,

но онъ недостаточно силенъ, чтобы взять верхъ надъ другими, болѣе сильными въ этомъ отношеніи мотивами. Эта точка зрѣнія приводитъ къ нѣкоторымъ различеніямъ, весьма важнымъ для пониманія дѣйствій воли. Всѣ тѣ мотивы, которые въ хотѣніи являются фактически дѣйствующими, мы называемъ активными, тѣ же, которые, какъ элементы сознанія болѣе бѣдны чувствомъ, остаются недѣйствительными — потенціальными. Поскольку активный мотивъ соединяется съ представленіемъ результата соотвѣтствующаго дѣйствія, онъ называется цѣлесообразнымъ мотивомъ. Наконецъ, такой цѣлесообразный мотивъ, который предусматриваетъ въ представленіи конечный результатъ дѣйствія, называется главнымъ мотивомъ, въ отличіе отъ побочныхъ мотивовъ, при которыхъ представляются такіе результаты, которые или сопровождаютъ главный результатъ, въ качествѣ второстепенныхъ моментовъ, или предшествуютъ ему. Если въ послѣднемъ случаѣ побочные результаты представляются, какъ условія конечнаго результата дѣйствія, то они называются средствами. Такіе побочные и посредствующіе результаты могутъ при болѣе сложныхъ дѣйствіяхъ воли оказывать на ихъ свойство не меньшее вліяніе, чѣмъ и самъ главный результатъ. Но первые могутъ измѣняться и тогда, когда послѣдній остается неизмѣннымъ. Поэтому, къ каждому главному мотиву присоединяются различныя комбинаціи побочныхъ мотивовъ, и общая цѣль дѣйствія опредѣляется уже суммою всѣхъ этихъ мотивовъ. Но такъ какъ мотивы обусловливаютъ всегда только часть волевой причинности, и такъ какъ, кромѣ того, сюда могутъ присоединиться внѣшніе моменты, препятствующіе или способствующіе выполненію дѣйствій воли, то само собою понятно, что общій результатъ не всегда совпадаетъ съ общею цѣлью. Въ особенности подобное совпаденіе отсутствуетъ неизбѣжно тамъ, гдѣ вообще дѣйствуетъ только одинъ мотивъ цѣли, и гдѣ вслѣдствіе этого невозможно отличить главный мотивъ отъ побочныхъ. Тогда всѣ побочные результаты находятся внѣ мотиваціи. И чѣмъ большее значеніе они пріобрѣтаютъ, тѣмъ легче можетъ случиться, что они повредятъ главному результату, или вполнѣ его уничтожатъ. Мотивъ и результатъ тогда расходятся совершенно въ разныя стороны: воля стремится къ тому, чего она не достигаетъ, и достигаетъ того, къ чему она не стремится.

d) Развитіе воли: гетерогенетическая и автогенетическая теорія воли.

Эти различенія пріобрѣтаютъ большое значеніе для пониманія волевыхъ дѣйствій главнымъ образомъ по тому отношенію, въ какомъ они стоятъ къ развитію воли. При рѣшеніи этого вопроса возникли два воззрѣнія, которыя защищаютъ абсолютно противоположныя точки зрѣнія: одно изъ нихъ мы назовемъ гетерогенетическою, а другое автогенетическою теоріей воли. Первая разсматриваетъ волю, какъ функцію сознанія, возникшую въ немъ изъ другихъ его элементовъ, и въ особенности изъ представленій. Вторая разсматриваетъ ее, какъ данное вмѣстѣ съ сознаніемъ первичное его свойство. Хотя мы выше и указали на то, что сознаніе неотдѣлимо отъ своихъ функцій, точно такъ же, какъ послѣднія другъ отъ друга, поскольку это выясняется анализомъ непосредственнаго внутренняго созерцанія, тѣмъ не менѣе, этимъ еще не исключена возможность предположенія, что извѣстныя стороны внутренней жизни, которыя теперь для насъ являются ея интегрирующими составными частями, не всегда были таковыми, т.-е. что элементы, которые наше отвлеченіе различаетъ въ развитомъ сознаніи, первоначально въ немъ отсутствовали. Но гетерогенетическая теорія воли не можетъ объяснить какъ разъ того, на что сводится у ней все дѣло, а именно, возникновеніе воли изъ другихъ психическихъ явленій. При попыткѣ дать это объясненіе, она вполнѣ вращается въ кругѣ: основывается на томъ, что она должна была доказать. По этой теоріи сознаніе должно было открыть, что извѣстныя движенія являются цѣлесообразными для достиженія опредѣленныхъ результатовъ и вслѣдствіе этого оно постепенно стало совершать посредствомъ воли тѣ движенія, которыя первоначально были непроизвольными. Но если воля еще отсутствуетъ и сознанію еще недоступно вліяніе воли на движеніе, то невозможно и подобное примѣненіе непроизвольныхъ рефлекторныхъ и автоматическихъ движеній; сознаніе продолжало бы и впредь пассивно наблюдать ихъ, какъ какія-нибудь внѣшнія явленія. Но, кромѣ того, цѣлесообразность непроизвольныхъ, чисто-механическихъ движеній, которая разсматривается, какъ условіе развитія цѣлесообразныхъ волевыхъ дѣйствій, наоборотъ, сама объясняется только тѣмъ, что такія движенія развиваются изъ дѣйствій, предполагающихъ цѣлесообразные мотивы, т.-е. изъ волевыхъ дѣйствій;

этому порядку явленій соотвѣтствуетъ и тотъ фактъ, что мы наблюдаемъ у низшихъ животныхъ формъ несомнѣнныя волевыя дѣйствія прежде, чѣмъ у нихъ разовьются рефлексы ясно цѣлесообразнаго характера [1]).

Само собою понятно, что автогенетическая теорія воли тоже допускаетъ развитіе болѣе сложной произвольной дѣятельности. Но она принимаетъ, что при этомъ сложное развивается изъ простыхъ элементовъ однороднаго свойства. Въ особенности она беретъ во вниманіе два момента, которые гетерогенетическая теорія болѣе или менѣе совсѣмъ упускаетъ изъ виду. Первый изъ нихъ заключается въ томъ фактѣ, что каждому внѣшнему волевому дѣйствію должно предшествовать, таковое-же внутреннее, и что вообще всякая дѣятельность сознанія, соединенная съ непосредственнымъ ощущеніемъ активности, заключаетъ въ себѣ существенные признаки волевой дѣятельности. Во-вторыхъ, гетерогенетическая теорія и между внѣшними дѣйствіями, сопровождающимися мотивами чувства, признаетъ за истинныя волевыя дѣйствія только болѣе сложныя, при которыхъ сознаніе можетъ замѣтить множество мотивовъ, между тѣмъ, какъ естественными предшествующими ступенями болѣе сложныхъ дѣйствій являются для нея простыя, при которыхъ отсутствуетъ всякая борьба мотивовъ, потому что дѣйствіе непосредственно направляется единственнымъ существующимъ на лицо мотивомъ.

Мы обозначаемъ вмѣстѣ съ Лейбницемъ всякую внутреннюю дѣятельность, соединенную съ ощущеніемъ произвольности — апперцепціей. Тѣ же внѣшнія волевыя дѣйствія, которыя являются результатомъ непосредственнаго вліянія единственнаго на лицо существующаго мотива, мы называемъ дѣйствіями по стремленію (Triebhandlungen). И такъ, обыкновенная теорія воли дала неполное объясненіе волевой дѣятельности, не признавъ, во-первыхъ, сущность апперцепціи, какъ внутренняго волевого дѣйствія, и во-вторыхъ, не обративъ вниманія на то, что «дѣйствія по стремленію» во всякомъ случаѣ имѣютъ характеръ простыхъ волевыхъ дѣйствій. Оба момента имѣютъ большое значеніе для пониманія мотивовъ, цѣлей и результатовъ воли.

e. Формы волевой дѣятельности.

Уже практическое обсужденіе дѣйствій воли не ограничивается

---

[1]) Ср. мою статью «Zur Lehre vom Willen», Philos. Stud. I, S. 337. ff.

разсмотрѣніемъ однихъ внѣшнихъ видимыхъ результатовъ воли, какъ бы это должно было быть, если бы существовали только внѣшнія волевыя дѣйствія. Напротивъ, и для него поступокъ, большею частью, служитъ только мѣриломъ внутренняго рѣшенія, которое ему предшествовало. Но само это рѣшеніе, несомнѣнно, является волевымъ дѣйствіемъ, и этотъ характеръ оно сохраняетъ даже и тогда, когда вслѣдствіе какихъ-нибудь препятствій поступокъ не будетъ совершенъ. Если въ подобныхъ случаяхъ объективное обсужденіе большею частью и становится затруднительнымъ, потому что одно внутреннее рѣшеніе воли недоступно внѣшнему наблюденію, однако, это рѣшеніе не избѣгнетъ субъективнаго обсужденія. Мы видимъ насъ самихъ, прежде всего, при свѣтѣ нашего внутренняго хотѣнія, и поэтому мы не можемъ укрыть отъ нашего собственнаго суда даже такія внутреннія дѣйствія, которыя никогда не сдѣлаются внѣшними поступками воли или по своей природѣ даже и не могутъ ими сдѣлаться. Если бы наши мысли и чувства не находились постоянно подъ этимъ никогда не прекращающимся самоконтролемъ, то въ такомъ случаѣ воспитаніе воли лишилось бы своего дѣйствительнѣйшаго средства. Конечно, и для субъективнаго пониманія внѣшній результатъ не является ни въ какомъ случаѣ безразличнымъ. Внутреннее проявленіе воли остается всегда мѣриломъ только для сужденія о нашемъ собственномъ характерѣ, но даже и это сужденіе видоизмѣняется, какъ относительно хорошихъ, такъ и дурныхъ проявленій, смотря по тому, насколько другія внутреннія дѣйствія воли или случайные внѣшніе моменты болѣе или менѣе легко обусловятъ переходъ къ дѣлу. Внѣшнія дѣйствія, посредствомъ которыхъ наше «я» приноситъ вредъ или пользу другимъ людямъ, или всему обществу, всегда обезпечатъ за внѣшнею волевою дѣятельностью большее вниманіе со стороны нравственнаго сужденія. Болѣе глубокая причина этого заключается въ томъ, что только тогда, когда къ мотиву и цѣли присоединяется внѣшній результатъ, индивидуальная воля можетъ влiять на общую волю, и, такимъ образомъ, принять извѣстное участіе въ проявленіяхъ этой общей воли. Но и при чисто внутренней дѣятельности воли нѣтъ недостатка въ результатахъ. Эти результаты заключаются въ постоянныхъ измѣненіяхъ нашей внутренней жизни и въ остающихся вліяніяхъ, которыя личный характеръ испытываетъ посредствомъ опредѣленныхъ настроеній духа и образа мыслей.

И такъ, какъ мы видѣли, внутреннія волевыя дѣйствія за-

ключаютъ въ себѣ всѣ моменты воли: мотивы, цѣли и результаты; точно также эти моменты присутствуютъ и въ дѣйствіяхъ по стремленію (Triebhandlungen), хотя они большею частью и противопоставляются волѣ. Ибо послѣднія имѣютъ вполнѣ характеръ простыхъ, въ одномъ смыслѣ опредѣленныхъ актовъ воли. Простымъ же мы можемъ назвать волевое дѣйствіе тогда, когда въ сознаніи дѣйствуетъ только одинъ мотивъ, которому дѣйствіе и слѣдуетъ безъ всякихъ колебаній. Утопающій, напрягающій всѣ усилія, чтобы спастись изъ воды, можетъ, правда, въ выборѣ средствъ спасенія слѣдовать различнымъ мотивамъ, но большинство его движеній направляется непосредственно инстинктомъ самосохраненія, подавляющимъ всякое другое побужденіе. Гуляющій, который идетъ по заранѣе намѣченной дорогѣ, начинаетъ съ сложнаго волевого дѣйствія, и дальнѣйшее выполненіе его рѣшенія можетъ также измѣниться по различнымъ вновь возникшимъ мотивамъ, но по большей части разъ предпринятое дѣйствіе слѣдуетъ, какъ стремленіе, за однимъ мотивомъ, который сдѣлался для него опредѣляющимъ. Такимъ образомъ, простыя и сложныя дѣйствія воли или, какъ мы ихъ назовемъ для краткости, дѣйствія по стремленію и произвольныя дѣйствія (Trieb und Willkür-acte), могутъ самымъ разнообразнымъ способомъ перемѣшиваться между собою. Только въ рѣдкихъ случаяхъ выполненіе запутаннаго дѣйствія придется отнести исключительно къ одному или другому классу дѣйствій. Часто явленіе при своемъ возникновеніи представляетъ изъ себя движеніе стремленія, но въ его дальнѣйшемъ развитіи къ нему присоединяются произвольныя дѣйствія; такъ бываетъ большею частью при проявленіяхъ инстинкта животныхъ, а также и при сходныхъ дѣйствіяхъ человѣка, какъ, напримѣръ, въ вышеприведенномъ примѣрѣ попытокъ къ спасенію утопающаго; часто, наоборотъ, начало дѣйствія является произвольнымъ актомъ, но при своемъ дальнѣйшемъ теченіи оно превращается вполнѣ въ проявленіе «стремленія»; таковы, напримѣръ, движенія гуляющаго, пока онъ держится разъ выбраннаго направленія. Внѣшнее различеніе обѣихъ формъ движенія можетъ быть, смотря по обстоятельствамъ, затруднительно или даже невозможно, потому что не только механическія средства въ обоихъ случаяхъ одни и тѣ же, но и координація движеній совпадаетъ. Ибо обоими родами внѣшнихъ движеній заправляетъ тотъ прирожденный механизмъ центральной нервной системы, приспособленность котораго для опредѣленныхъ

физiологическихъ цѣлей такъ очевидно обнаруживается въ рефлекторныхъ движенiяхъ, происходящихъ безъ всякаго участiя сознанiя. Но эти прирожденные исполнительные механизмы не остаются неизмѣняемыми; напротивъ, воля можетъ выработать новыя цѣлесообразныя комбинацiи движенiй, которыя потомъ функцiонируютъ точно также съ механическою вѣрностью и безъ постояннаго контроля воли. Этотъ фактъ дѣлаетъ вѣроятнымъ, что и прирожденныя направленiя цѣлесообразныхъ проявленiй жизни возникли изъ послѣдствiй волевыхъ дѣйствiй въ ходѣ общаго развитiя, и это тѣмъ болѣе вѣроятно, что мы въ нашемъ знанiи не можемъ вообще объяснить возникновенiя явленiй цѣлесообразныхъ объективно иначе, какъ происхожденiемъ ихъ изъ цѣлесообразныхъ мотивовъ, дѣйствовавшихъ первоначально субъективно.

Такъ какъ «дѣйствiя по стремленiю» отличаются отъ произвольныхъ дѣйствiй тѣмъ, что при первыхъ въ сознанiи дѣйствуетъ только одинъ мотивъ, или, если ихъ и нѣсколько, то они дѣйствуютъ въ согласномъ смыслѣ, то изъ этого само собою слѣдуетъ, что при дѣйствiяхъ «по стремленiю» не является представленiя о выборѣ. Мы это обозначаемъ тѣмъ, что называемъ «дѣйствiя по стремленiю»—однозначуще—опредѣленными, а «произвольныя дѣйствiя»—многозначуще—опредѣленными [1]). Однозначуще опредѣленнымъ будетъ дѣйствiе тогда, когда его выполненiю предшествовали только активные мотивы; многозначуще опредѣленнымъ, когда дѣйствовали рядомъ и активные, и потенцiальные мотивы. Вслѣдствiе этого при дѣйствiяхъ «по стремленiю» невозможно также провести различiе между главными и побочными мотивами. Послѣднiе существуютъ только тамъ, гдѣ имѣются въ виду побочные или посредствующiе результаты, причемъ эти результаты относятся къ главному результату, какъ средство къ цѣли. Выборъ же средствъ, точно такъ же, какъ и выборъ между различными цѣлями, уже не представляетъ изъ себя просто акта воли. «Стремленiе» слѣдуетъ слѣпо, безъ выбора, тому мотиву, который надъ нимъ господствуетъ. Вслѣдствiе этого

[1]) Едва-ли требуется разъясненiе, что эти выраженiя не надо понимать въ томъ смыслѣ, что многозначуще—опредѣленныя дѣйствiя будутъ такiя, при которыхъ воля дѣйствуетъ, достигая результата, одновременно по различнымъ направленiямъ. Въ этомъ смыслѣ существуютъ, конечно только однозначущiя дѣйствiя. «Многозначуще—опредѣленное» есть только сокращенное выраженiе вмѣсто слѣдующаго: «подчиненное мотивамъ, которые стремятся опредѣлить волю въ различныхъ направленiяхъ».

по отношенію къ «стремленію» становятся шаткими всѣ тѣ моменты обсужденія, которые при сложныхъ волевыхъ дѣйствіяхъ опираются на выборъ средствъ и цѣлей. Истиное дѣйствіе «по стремленію» само по себѣ не можетъ заслужить ни похвалъ, ни порицанія; развѣ только въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ мы, по даннымъ условіямъ, были въ правѣ ожидать размышленія и выбора, господство однихъ стремленій можетъ оказать значительное вліяніе на наше сужденіе о характерѣ или о душевномъ состояніи дѣйствующаго.

Еще важнѣе другое свойство дѣйствій по стремленію, которое можетъ отличить ихъ отъ произвольныхъ дѣйствій, но не всегда неизбѣжно ихъ отличаетъ. Оно заключается въ томъ, что мотивъ при первоначальныхъ проявленіяхъ «стремленія», по всей вѣроятности всегда,—а при дальнѣйшихъ проявленіяхъ по крайней мѣрѣ часто,—неимѣетъ характера цѣлесообразнаго мотива, т.-е., что результатъ дѣйствія не существуетъ заранѣе въ представленіи. Грудной ребенокъ, который въ первый разъ, какъ обыкновенно неправильно выражаются, «ищетъ грудь матери», побуждается къ этимъ движеніямъ только чувствованіями, связанными съ ощущеніемъ голода; эти движенія, за исключеніемъ сопровождающаго ихъ возбужденія сознанія, вполнѣ сходны съ рефлексами. Какъ и послѣдніе, они кажутся объективному зрителю цѣлесо. образными, потому что они принаровлены къ достигнутому результату. Но такая приспособленность можетъ быть только результатомъ унаслѣдованной организаціи, потому что представленіе, которое могло бы въ качествѣ цѣли повліять на эти движенія, само еще только выработывается ими, и все наше знаніе говоритъ противъ того, чтобы когда-либо готовыя представленія являлись прирожденными свойствами сознанія. Но подобныя проявленія стремленій безъ ясно сознаваемыхъ цѣлей, безъ сомнѣнія, не ограничиваются только первымъ періодомъ жизни. Несчетное число разъ мы можемъ на насъ самихъ замѣтить такія движенія, которыя мы не можемъ причислить къ чисто-механическимъ рефлексамъ, потому что имъ предшествуетъ въ качествѣ мотива ясное чувство. Такъ, мы мѣняемъ неудобное положеніе, потому что оно соединено съ чувствомъ безпокойства, или дѣлаемъ отталкивающее движеніе противъ непріятнаго впечатлѣнія, не разсчитывая этими движеніями достигнуть опредѣленно представляемой цѣли: новое положеніе, которое мы принимаемъ, можетъ оказаться еще неудобнѣе предъидущаго, и движе-

ніе нашей руки можетъ иногда оказаться не въ состояніи устранить мѣшающее намъ впечатлѣніе [1]).

Въ этихъ проявленіяхъ жизни, стоящихъ на границѣ между рефлексами и стремленіями, но, вслѣдствіе несомнѣннаго присутствія въ нихъ психическихъ мотивовъ, все-таки относящихся къ послѣднимъ, ясно обнаруживается въ своей простѣйшей формѣ выше разъясненный принципъ гетерогоніи цѣлей [2]). Мотивъ, который при первомъ выполненіи дѣйствія былъ только мотивомъ чувства, при слѣдующемъ повтореніи дѣйствія становится уже цѣлесообразнымъ мотивомъ. Если бы природа живыхъ существъ не была приспособлена къ тому, чтобы вызывать результаты, которые потомъ произвольно возобновляются въ сознаніи и этимъ могутъ воспитывать чувствованія и дѣйствія съ повтореніемъ тѣхъ же результатовъ и далѣе, то было бы невозможно возникновеніе дѣйствій съ сознаваемою цѣлью, а, слѣдовательно также и произвольныхъ дѣйствій. Аналогично съ этимъ первымъ возникновеніемъ цѣлесообразнаго мотива идетъ и дальнѣйшее его развитіе. По мѣрѣ того, какъ результаты постоянно предупреждаютъ цѣли, будущіе цѣлесообразные мотивы становятся все богаче и совершеннѣе. Принципъ духовнаго роста, который выступаетъ въ этомъ непрерывномъ созданіи сознательныхъ цѣлей человѣческой дѣятельности, свое ясное выраженіе находитъ главнымъ образомъ въ исторіи нравственныхъ идей [3]).

2. Индивидуальная воля и общая воля.

а. Наше «Я» и личность.

Воля представляется намъ прежде всего, какъ дѣятельность единичнаго сознанія и, сообразно съ этимъ, какъ индивидуальное проявленіе жизни. Въ этомъ смыслѣ развитіе воли

---

[1]) Ср. мою «Physiologische Psychologie», II, S. 335 ff. и «Essays», S. 191. ff.

[2]) См. 1-ю часть. Ученіе Вундта о гетерогоніи цѣлей состоитъ въ томъ, что многія явленія нашей жизни, какъ личной, такъ и нравственной, могутъ быть вначалѣ неожиданными для насъ самихъ результатами, и лишь затѣмъ нѣкоторыя изъ нихъ сами становятся цѣлями. Отъ этого-то въ человѣчествѣ явилась возможность огромнаго разнообразія цѣлей. Такъ, извѣстный обычай могъ возникнуть совершенно неожиданно, какъ результатъ какого-нибудь другого, а затѣмъ оказался важнымъ и самъ сталъ цѣлью (напр. вѣжливость).

Ред.

[3]) Ср. Отд. I, въ особ. гл. IV.

идетъ рука объ руку съ развитіемъ самосознанія, или, какъ можетъ быть, опять будетъ лучше выразиться: оба развитія совпадаютъ, образуютъ собою съ различныхъ сторонъ разсматриваемыя частныя явленія одного и того же общаго явленія. Наша способность различать наше «я» связана съ его внутренними и внѣшними волевыми актами, и въ непосредственномъ ощущеніи дѣятельности, индивидуумъ познаетъ самого себя, какъ единичную личность. Такъ какъ это ощущеніе дѣятельности связано правильно и непосредственно съ тѣми измѣненіями, которыя испытываетъ содержаніе сознанія, и такъ какъ оно само сопровождаетъ, — относительно не измѣняясь, — всякую смѣну нашихъ внутреннихъ состояній, то это ощущеніе является тѣмъ самымъ элементомъ внутренняго воспріятія, который только и дѣлаетъ возможною связь остальныхъ явленій внутренней жизни. Это потому, что изъ чувства непосредственно ощущаемыхъ собственныхъ дѣятельностей, необходимо вновь выдѣляется внутренняя дѣятельность, актъ апперцепціи (см. примѣчаніе раньше), какъ самый первичный и самый непосредственный. Такимъ образомъ, внѣшнія дѣйствія, какъ бы они ни были вѣски для перваго саморазличенія, представляются намъ только результатами (послѣдующими состояніями), имѣющими свое начало въ опредѣленно зародившихся апперцепціяхъ. Такимъ образомъ, какъ послѣдняя ступень этого развитія, остается, кромѣ того, что индивидуумъ познаетъ свое собственное бытіе въ чистой апперцепціи, т.-е. во внутренней волевой дѣятельности, противополагаемой всему остальному содержанію сознанія. «Я» чувствуетъ само во всякое время свою жизнь, какъ таковую, потому что оно ощущаетъ дѣятельность апперцепціи, какъ совершенно непрерывную, однородную себѣ самой и связующую во времени.

Все-таки это освобожденіе воли отъ другихъ элементовъ внутренняго воспріятія никогда не идетъ такъ далеко, чтобы исчезали даже отношенія, которыми первая постоянно бываетъ связана съ послѣдними. Наоборотъ, чѣмъ интенсивнѣе проявляется желаніе какъ дѣятельность, не опредѣляемая никакимъ внѣшнимъ принужденіемъ, и чѣмъ больше поэтому обнаруживается сознаніе своего «я», тѣмъ яснѣе должна выступать въ то же время и власть желанія надъ представленіями и чувствами непосредственнаго воспріятія и тѣмъ болѣе поэтому вся внутренняя жизнь индивидуума будетъ пониматься, какъ желаемая самимъ «я». Конечно,

всецѣло это не можетъ никогда осуществиться, такъ какъ на ряду съ вліяніемъ воли на внутреннія событія никогда не исчезаетъ принужденіе естественныхъ условій. Но чѣмъ полнѣе освобождается воля отъ этихъ внѣшнихъ условій, тѣмъ ближе становится понятіе къ указанной идеальной цѣли личнаго существованія, гдѣ вся внутренняя жизнь человѣка является его собственнымъ произведеніемъ и потому онъ считается и въ добромъ, и въ дурномъ виновникомъ своихъ мыслей и аффектовъ и всѣхъ внѣшнихъ слѣдствій, которыя могутъ произойти изъ нихъ. Такимъ образомъ, то же развитіе, которое сначала позволяло противопоставлять волѣ всю отличную отъ нея внутреннюю жизнь, какъ чуждую для «я», въ концѣ концовъ, приводитъ къ тому, что «я» лишь тѣснѣе соединяется съ этою своею внутреннею жизнью. Это единство чувствъ, мыслей и желаній, въ которомъ воля снова является носительницей всѣхъ остальныхъ элементовъ, и есть именно единичная личность. Какъ «я» есть внутренняя воля въ своемъ отрѣшеніи отъ сознанія всего другого содержанія, такъ и личность есть «я», которое снова наполняется всѣмъ разнообразіемъ упомянутаго содержанія и тѣмъ самымъ возвышается на степень самосознанія.

b. Отношеніе отдѣльнаго человѣка къ обществу.

Единичная самосознающая личность находится подъ двоякимъ вліяніемъ. Съ одной стороны, она остается подчиненною дѣйствію общихъ внѣшнихъ условій природы, которыя всюду встрѣчаются хотѣнію, то какъ препятствующія, то какъ благопріятствующія. Если въ отношеніи къ этому принужденію естественныхъ условій «я» бываетъ всегда ограниченнымъ, то все развитіе воли направляется на то, чтобы сломить оковы этого принужденія. Совершенно другое нужно сказать относительно второго вліянія, которому индивидуальная воля повсюду подчинена извнѣ, какъ въ своемъ внутреннемъ развитіи, такъ и въ своей дѣятельности. Это вліяніе заключается въ желаніи другихъ однородныхъ личностей, съ которыми отдѣльная воля сталкивается по большей части въ своемъ стремленіи къ однимъ и тѣмъ же цѣлямъ, т.-е. въ томъ сходствѣ людей, которое, смотря по внѣшнимъ условіямъ, то благопріятствуетъ волѣ, то, наоборотъ, ставитъ ее въ борьбу съ другими и даже съ собой. Здѣсь однородность выступающихъ во взаимодѣйствіи силъ сообщаетъ всему дѣлу существенно иной отпечатокъ, не только потому, что сила единичной воли лишь тогда имѣетъ прямой результатъ, когда она

находится въ достаточномъ согласіи съ общимъ направленіемъ остальныхъ воль, но прежде всего потому, что индивидуальная воля сама является въ качествѣ элемента одной общей воли, въ которую входитъ и она со своими мотивами и цѣлями. То, что съ точки зрѣнія индивидуальной воли сначала является какъ сумма раздѣльныхъ и даже противорѣчивыхъ силъ, то представляется для достигшей полнаго самосознанія личности болѣе обширнымъ единствомъ, гдѣ въ каждомъ индивидуумѣ отражаются мотивы и цѣли, которыми наполнено цѣлое. Здѣсь повторяется на высшей ступени тотъ же самый процессъ, которому уже была подчинена отдѣльная личность сама по себѣ. Какъ хотящее «я» сначала противопоставляетъ себѣ, какъ нѣчто чуждое, все содержаніе сознанія, мыслимаго внѣ его воли, и потомъ ассимилируетъ его снова въ самосознаніи, такъ и отдѣльная личность сначала выдѣляетъ себя отъ одинаковыхъ ей окружающихъ ее личностей, чтобы потомъ соединиться съ ними въ болѣе полно сознаваемомъ единствѣ.

Съ внѣшней стороны этотъ переходъ индивидульнаго сознанія въ общее сознаніе съ соотвѣтствующею ему общею волей высказывается во всѣхъ моментахъ культуры и нравовъ, въ которыхъ отпечатываются одинаковыя чувства и мысли одного общества. Языкъ, религіозныя воззрѣнія, общія жизненныя привычки и нормы поступковъ указываютъ въ этомъ случаѣ на общее духовное достояніе, которое далеко выдается надъ всѣмъ, что отдѣльная личность можетъ считать своимъ. Соединеніе въ государство такого, руководимаго общими идеями, общества есть только естественный результатъ и само собой понятное выраженіе этого внутренняго единства, результатъ, который лишь тамъ можетъ не осуществиться или осуществиться при другихъ условіяхъ, а не при этомъ естественномъ условіи, гдѣ указанному развитію встрѣчаются на пути внѣшнія препятствія. Государственный союзъ составляетъ въ то же время тотъ видъ общаго сознанія, въ которомъ яснѣе всего выражается характеръ этого сознанія, какъ общей воли.

Всѣ тѣ уравнивающія и мысль, и хотѣнія индивидуумовъ вліянія, которыя производятся нравами, религій, правовымъ строемъ и непосредственнымъ сношеніемъ отдѣльныхъ лицъ, никогда не могли бы развиться, если бы имъ не предшествовала первоначальная однородность отдѣльныхъ воль. Вездѣ, гдѣ живутъ люди съ одинаковыми наклонностями и при одинаковыхъ естественныхъ условіяхъ, тамъ представленія, и

чувства должны сами собою пріобрѣтать одинаковое содержаніе. Нигдѣ это не обнаруживается такъ непосредственно, какъ въ самомъ первоначальномъ изъ всѣхъ общихъ жизненныхъ проявленій— въ языкѣ. Что одному кажется соотвѣтствующимъ выраженіемъ мысли, то и другой находитъ непосредственно годнымъ. Выраженіе и пониманіе, такимъ образомъ, сами собою совпадаютъ. Но съ языкомъ связаны всѣ прочія жизненныя общенія. Если языкъ здѣсь часто служитъ также и внѣшнимъ средствомъ для произведенія общихъ идей, то впервые языкъ вообще возможенъ только при одинаковомъ внѣшнемъ впечатлѣніи и одинаковыхъ послѣдствіяхъ этого впечатлѣнія.

c) Индивидуализмъ и универсализмъ.

Никогда не могли такъ игнорировать общности мысли и поступковъ, чтобы не признавать въ извѣстной степени этой общности, по крайней мѣрѣ, для исторически даннаго человѣка. Но этимъ, однако, еще не дается рѣшенія того, какъ возникаетъ упомянутое единство и какъ должно мыслить въ немъ самое отношеніе индивидуальной воли къ общей. Здѣсь возможны два объясненія. По одному—отдѣльная воля есть единственная собственно реальная воля и потому всегда и первоначальная; общая воля есть только случайное согласіе, осуществляемое отчасти путемъ внѣшнихъ вліяній, отчасти путемъ свободнаго рѣшенія индивидуумовъ. По другому (объясненію)—общая воля имѣетъ такую же первоначальность и такую же реальность, какъ и индивидуальная воля, на которую она имѣетъ въ большей степени вліяніе, нежели какое сама получаетъ отъ нея. Мы можемъ первое изъ этихъ объясненій назвать индивидуалистическимъ, второе универсалистическимъ ученіемъ о волѣ.

Индивидуализмъ въ настоящее время является господствующимъ понятіемъ въ философіи, въ практической жизни и во мнѣніяхъ политиковъ. Такъ не всегда было и, вѣроятно, не всегда останется. Въ античномъ государственномъ сознаніи господствовало противоположное воззрѣніе, и величайшіе политическіе теоретики древности, Платонъ и Аристотель, высказали его въ своихъ трудахъ.

Только въ философіи эпохи просвѣщенія, которая въ болѣе широкомъ смыслѣ обнимаетъ эмпирическія и раціоналистическія системы XVII и XVIII столѣтія, индивидуализмъ получилъ полное выраженіе, благодаря которому онъ еще и теперь составляетъ почти неприкосновенную религію общественнаго мнѣнія. Начиная

съ Бэкона и до Канта, отъ него не могъ освободиться ни одинъ мыслитель. «Левіаѳанъ» Гоббеса и «Contrat social» Руссо еще и теперь обозначаютъ крайніе предѣлы, среди которыхъ туда и сюда вращался флюгеръ политическихъ мнѣній, и общая мудрость умѣреннаго либерализма нашихъ дней уже во всѣхъ своихъ существенныхъ частяхъ содержится въ письмахъ о терпимости Локка и въ богословско-политическомъ трактатѣ Спинозы.

Дѣйствительно, было бы неприлично не чувствовать достаточнаго уваженія къ эпохѣ, которая столько сдѣлала. Для самого этого времени индивидуализмъ, который независимые мыслители всѣхъ направленій начертали на своихъ знаменахъ, имѣлъ огромное и сраведливое значеніе. Онъ способствовалъ освобожденію духа отъ того давленія, которое оказывали на него сословные предразсудки, національная ограниченность и суровый эгоизмъ господствующихъ классовъ. Это могло совершиться только путемъ воззванія къ человѣческому чувству собственнаго достоинства (Selbstgefüle), которое энергически указываетъ на коренное право человѣческой личности.

Въ противоположность соціальнымъ установленіямъ, которыя множество индивидуумовъ поставляли на служеніе отдѣльнымъ лицамъ, дѣломъ освобожденія было ученіе о томъ, что общество существуетъ для отдѣльныхъ личностей, а не наоборотъ.

Чтобы могло проложить себѣ путь снова высшее понятіе общей воли, т.-е. возвышающееся надъ ограниченною человѣчностью античнаго міра, прежде всего нужно прочно установить нравственную цѣну отдѣльной самосознающей личности.

Когда поднимается вопросъ объ отношеніи индивидуальной воли къ общей, то всѣ соціальныя теоріи времени просвѣщенія, которыя еще и теперь господствуютъ надъ политическими трибунами, имѣютъ значеніе только второстепенныхъ оттѣнковъ одного и того же взгляда.

Это согласіе находитъ свое выраженіе въ совершенно тождественныхъ представленіяхъ, которыя у защитниковъ указанныхъ теорій, у Гоббеса такъ же, какъ и у Локка, у Руссо или же Гельвеція господствуютъ въ основномъ вопросѣ о возникновеніи общей воли и ея отношеніи къ единичной волѣ. Конечно, прямо въ разсмотрѣніе этого вопроса здѣсь не входятъ, такъ какъ дѣйствительность прямо приписывается вообще только отдѣльной волѣ, но косвенно, именно въ теоріяхъ, которыя развиваютъ относительно возникновенія языка, религіи, нравовъ и права. Всѣ эти произведенія человѣческаго духа для индивидуализма эпохи

просвѣщенія составляютъ произведенія добровольнаго установленія. Или отдѣльные законодатели приводятъ людей къ обладанію тѣми благами, изъ которыхъ нѣкоторыя съ другой точки зрѣнія понимаются какъ зло, или это первоначальный, вышедшій изъ соображенія пользы всѣхъ отдѣльныхъ лицъ, договоръ, которому въ особенности обязанъ своимъ происхожденіемъ соціальный союзъ.

Затѣмъ эти понятія сами собой приводятъ къ измышленіямъ первобытныхъ состояній, которыя, смотря по особой тенденціи каждой теоріи, могутъ имѣть различныя свойства, но всегда одинаковы въ томъ, что въ нихъ нѣтъ иной воли, кромѣ индивидуальной. Если потомъ послѣдователи этихъ гипотезъ были не въ состояніи понять постепенно возникавшихъ доказательствъ о произвольности и невѣроятности своихъ теорій, то это доказываетъ, по всей вѣроятности, лишь то, что въ индивидуалистической этикѣ и не можетъ быть иныхъ гипотезъ. Юмъ, который прямо называлъ указанныя предположенія извѣстнаго рода экспериментальными фикціями, сдѣлалъ въ своихъ собственныхъ размышленіяхъ,—относительно возникновенія справедливости,—предположенія, которыя въ сущности приводятъ къ тому же самому результату [1]), а Кантъ, наконецъ, превратилъ «Contrat social» такъ же какъ и всѣ первобытныя правовыя формы, (Urechte) въ идеи, которыя, правда, не имѣютъ мѣста въ исторической дѣйствительности, но все-таки должны разсматриваться такъ, какъ бы онѣ имѣли его [2]). Дѣйствительно, если существуетъ единственно только индивидуальная воля и если (что непосредственно вытекаетъ изъ этого) всѣ первоначальныя влеченія принадлежатъ къ чисто эгоистическимъ, то ничего больше и не остается какъ допустить, что во всѣхъ тѣхъ произвольныхъ проявленіяхъ жизни, создать которыя отдѣльный человѣкъ самъ по себѣ не способенъ—мы видимъ орудія, созданныя извѣстнаго рода договорнымъ соглашеніемъ, или же вопросъ о возникновеніи ихъ оставить метафизикѣ съ ея темными попытками отыскать конечныя причины всѣхъ вещей.

Всѣ упомянутыя фикціи должны, однако, исчезнуть передъ тѣмъ простымъ явленіемъ, что изолированный индивидуальный человѣкъ, котораго онѣ предполагаютъ вначалѣ, не былъ нигдѣ и никогда, т.-е. онъ,—съ точки зрѣнія опыта,—не существу-

---

[1]) См. выше отд. II, гл. 3.
[2]) Metaphysik der Sitten, S. 58, 161.

етъ и безъ сомнѣнія никогда не можетъ быть открытъ путемъ опыта. Мы знаемъ человѣка только какъ соціальное существо, одинаково подчиненное и индивидуальной, и общей волѣ; и ничто не говоритъ за то, что общая воля вышла когда-то изъ послѣдней. Наоборотъ, относительная обособляемость единичной воли является всегда лишь результатомъ позднѣйшаго развитія. Какъ дитя сперва постепенно замѣчаетъ свою индивидуальную волю и только медленно обособляя себя отъ окружающей среды, отъ которой оно едва различаетъ себя, до индивидуальной личности, такъ и въ первобытномъ состояніи [1]) общія чувства, желанія и мысли являются преобладающими. Человѣкъ индивидуализируется изъ состоянія соціальнаго безразличія; но онъ индивидуализируется не для того, чтобы навсегда освободиться изъ общенія, изъ котораго онъ вышелъ, но для того, чтобы снова отдаться ему съ богато развитыми силами, стало быть, насколько нѣтъ нужды предполагать отдаленныхъ мотивовъ или сложныхъ соображеній, чтобы объяснить эгоистическіе поступки, настолько же мало нужды прибѣгать къ такимъ предположеніямъ при самыхъ простыхъ проявленіяхъ заботы о другихъ или при самыхъ примитивныхъ проявленіяхъ чувства общественности. Что упавшій въ воду старается спастись, это кажется намъ само собой понятною реакціей стремленія къ самосохраненію, имѣющагося у всѣхъ. Но когда дѣло идетъ о томъ, что кто-нибудь бросился въ рѣку, спасая другого, то предполагаются разнообразные промежуточные процессы, симпатія, переносящая ощущенія другого на собственное сознаніе, ассоціаціи, которыя постепенно подавляютъ исключительное господство эгоистическихъ влеченій, или чисто разсудочныя соображенія относительно полезности безкорыстныхъ поступковъ. Однако, при изслѣдованіи всѣхъ этихъ штукъ, выдуманныхъ психологами и этиками ради своихъ теорій, рѣшительно ничто не подтверждается. Одно оказывается здѣсь несомнѣннымъ, что реакція воли тутъ такъ же непосредственна какъ и тамъ. Перенесеніе на себя чувствъ другого и размышленіе, въ самомъ большемъ случаѣ, слѣдуютъ за поступкомъ, но никакъ не предшествуютъ ему, и тамъ, гдѣ нужно дѣй-

---

[1]) Это подтверждается множествомъ данныхъ, собранныхъ у дикарей, а также въ народныхъ пѣсняхъ. См. важное изслѣдованіе объ этомъ, помѣщенное въ нашемъ бывшемъ журналѣ «Мысль», за мартъ 1882 г., «Развитіе представленія «я» въ человѣчествѣ». Ред.

ствіе, тамъ размышленія и т. п. способны скорѣе парализовать волю, нежели возбудить ее.

Если выраженіемъ—симпатія или сочувствіе—хотятъ просто показать, что аффектъ, который возникаетъ при видѣ чужого страданія, самъ является аффектомъ страданія, который по своей интенсивности и качеству принаравливается до извѣстной степени къ аффекту, служащему причиной впечатлѣнія, то противъ этого ничего нельзя возразить. Но если этимъ названіемъ хотятъ сказать, что первоначальное страданіе и состраданіе сходны между собой качественно, то это, очевидно, невѣрно. Ничего не можетъ быть различнѣе, какъ страхъ утопающаго и смѣлая рѣшимость его спасителя; ничего не можетъ быть различнѣе, какъ голодъ и забота лишеннаго куска хлѣба рабочаго и гуманность филантропа, который старается облегчить его нужду. Если бы, дѣйствительно, существовало подобное сродство между первоначальнымъ страданіемъ и состраданіемъ, то послѣднее вслѣдствіе этого, лишилось бы всѣхъ тѣхъ свойствъ, которыя дѣлали его способнымъ стать мотивомъ дѣятельной помощи. Это коренное свойство человѣческаго духа, что онъ не остается равнодушнымъ къ жизненнымъ событіямъ другого; а, наоборотъ, эти событія чуждой жизни въ сферѣ его представленій и чувствъ участвуютъ такъ же, какъ и событія его собственной жизни. Вѣдь и окружающая насъ обстановка составляетъ неотъемлемую составную часть нашего самосознанія, въ которомъ каждое представленіе имѣетъ свою особенную цѣну въ чувствованіи (Gefüheswerth). Этимъ само собою приписывается альтрюистическимъ чувствамъ одинаковое происхожденіе съ эгоистическими; но здѣсь сохраняется и специфическая особенность и тѣхъ, и другихъ, которая дѣлаетъ сомнительною всякую попытку вывести однѣ изъ другихъ. Совершенно такъ же, какъ мы не считаемъ себя за другого (исключая грёзъ или состоянія душевнаго разстройства), такъ же мало возможно первичное тождество чувствъ, относящихся къ намъ самимъ, съ чувствами, которыя относятся къ нашимъ ближнимъ. Только такимъ образомъ будетъ понятенъ не только тотъ фактъ, что столкновеніе эгоистическихъ и альтрюистическихъ влеченій является одною изъ самыхъ частыхъ формъ борьбы мотивовъ воли, но и тотъ фактъ, что въ этой борьбѣ, какъ показываетъ опытъ, одерживаютъ вверхъ то одни, то другіе мотивы. Если бы сочувствіе было просто перенесеннымъ (на другого) самочувствіемъ (эгоизмомъ), то никакая ассоціація идей и никакое соображеніе не

уяснили бы, какимъ образомъ когда-либо могло быть побѣждено это болѣе первичное и болѣе энергическое чувство, и вотъ почему психологическій индивидуализмъ приводитъ по внутренней необходимости къ этическому эгоизму. Но если, не смотря на это, онъ по большей части умѣетъ избѣжать послѣдняго, то это свидѣтельствуетъ только о томъ, что и здѣсь факты имѣютъ большую силу, нежели теоріи.

d) Этическій атомизмъ и психологическая теорія субстанціи.

Нигдѣ этическія воззрѣнія эпохи не отражаются такъ ясно, какъ въ тѣхъ метафизическихъ идеяхъ, въ которыя они вкладываетъ свои мысли о Богѣ, мірѣ и человѣчествѣ. Чѣмъ болѣе независимо умѣетъ стать метафизика отъ вліянія непосредственнаго опыта, тѣмъ сильнѣе въ ней отражаются тѣ общія предположенія и требованія, которыя философскій духъ данной эпохи противопоставляетъ дѣйствительной жизни. Самымъ точнымъ образцемъ упомянутаго этическаго индивидуализма минувшаго столѣтія является картезіанское атомистическое понятіе о душѣ. Будучи отвергнутымъ психологіей, вслѣдствіе своей непримѣнимости къ ея задачамъ, это понятіе въ популярной метафизикѣ образованныхъ людей и эклектическихъ философовъ, повидимому, еще долго будетъ влачить свое существованіе,—симптомъ, имѣющій для метафизики мало значенія, но служащій очевиднымъ свидѣтельствомъ той прочности, съ какою все еще коренятся въ насъ этическія идеи раціоналистическаго просвѣщенія. Для психическаго атомизма [1]) съ его простыми субстанціями, которыя стоятъ лишь во внѣшнемъ преходящемъ взаимнодѣйствіи, не можетъ быть никакой духовной связи, никакой общей духовной жизни, и никакой общей духовной цѣли, кромѣ той, которая является общею у многихъ, случайно живущихъ вмѣстѣ индивидуумовъ.

Энергическую, вытекающую изъ глубокой религіозной потребности реакцію этому раздробляющему понятію представляетъ

---

[1]) Подъ именемъ психическаго атомизма Вундтъ понимаетъ тѣ метафизическія системы, которыя разсматривали каждую отдѣльную душу, какъ нѣчто замкнутое въ самой себѣ, не имѣющее связи ни съ другими душами, ни съ общею духовною субстанціей міра. Таковъ Декартъ, таковъ и Лейбницъ со своими духовными монадами, изъ которыхъ каждая представляетъ изъ себя маленькій міръ, и если между ними существуетъ согласіе, то въ силу предустановленной гармоніи, какъ въ одновременно заведенныхъ часахъ. Ред.

обою философія Спинозы [1]). Но и у него глубоко вкоренилось стремленіе къ индивидуальной свободѣ каждаго отдѣльнаго человѣка. Индивидуальная свобода, которая отвергаетъ, какъ принужденіе, всякое политическое вліяніе, выходящее за предѣлы самой необходимой потребности въ охранѣ, соединяется у него непосредственно и безъ всякаго перехода съ сознаніемъ единенія отдѣльнаго (личнаго) существованія съ безконечнымъ. Изъ всѣхъ послѣдующихъ философовъ ближе всего граничитъ съ индивидуалистическою этикой Лейбницъ, со своимъ, и здѣсь переходящимъ горизонтъ его времени, взглядомъ. Совершенно въ этомъ духѣ сдѣлана имъ его геніальная реформа метафизическаго атомизма. Его принципъ гармоніи бросаетъ уже яркій свѣтъ на универсальное духовное единство среди крайняго дуализма того времени, разлагающаго все бытіе на механическія массы и противъ воли связанныя другъ съ другомъ духовныя существа. Но все-таки онъ не могъ побѣдить индивидуализма. Уничтоживъ его въ своей универсальной гармоніи, онъ, этотъ индивидуализмъ, тѣмъ рѣзче выдвигаетъ въ томъ, что напираетъ на абсолютную простоту и замкнутость отдѣльныхъ духовныхъ субстанцій (монадъ). Въ принципѣ гармоніи, съ одной стороны, и въ понятіи монадъ, съ другой, сталкиваются между собою два несоединимыхъ другъ съ другомъ представленія. Но когда ихъ всетаки стараются соединить, то первый встрѣчаетъ при своемъ развитіи препятствіе во второмъ. Это мы и видимъ въ общей идеѣ о взаимномъ отношеніи недѣлимыхъ въ себѣ духовныхъ единицъ у Лейбница, напримѣръ, въ нѣкоторыхъ воспроизведеніяхъ его мыслей изъ болѣе ранняго времени: на основаніи этихъ идей, взаимоотношеніе для духовныхъ единицъ является внѣшнимъ и можетъ быть объяснено не изъ сущности духа, но лишь изъ чуждой ему законодательной силы. По этой теоріи, общая воля не имѣетъ никакого самостоятельнаго существованія, но представляетъ собою законъ, превходящій въ единичныя воли извнѣ, будетъ-ли послѣдній разсматриваться непосредственно, какъ божественная заповѣдь, или какъ внѣшняя связь субстанціональныхъ единицъ. Интуиціонизмъ Декарта и англійскихъ интеллектуалистовъ и лейбницевская система гармоніи суть лишь различныя формы, въ которыхъ проявляется практическая потребность умѣрить введенный теоретически духовный атомизмъ. Но это сред-

---

[1]) Спиноза училъ, что всѣ единичныя существованія есть проявленія единой сущности. Ред.

ство ставитъ всякаго метафизика въ противорѣчіе съ самимъ собою, не давая, однако, истиннаго удовлетворенія этической потребности.

Гербартъ заслуживаетъ похвалу въ томъ, что онъ со строгой послѣдовательностью безпощадно устранилъ всѣ тѣ представленія, которыя чужды идеѣ о монадахъ, причемъ онъ далъ атомизму свою метафизическую и психическую единственно прочную форму. Слѣдствіемъ этого было то, что общая духовная жизнь человѣчества стала для этой метафизики чуждою мыслью и связь этики съ метафизикой совершенно уничтожилась. Этимъ эта метафизика произнесла себѣ приговоръ. Ибо, если метафизика вообще должна имѣть цѣль, то эта цѣль несомнѣнно состоитъ въ томъ, чтобы разрѣшить въ связномъ міровоззрѣніи данную опытомъ задачу, которая, однако, съ помощью одного опыта не можетъ быть разрѣшена вполнѣ.

А какая же область опыта заключала въ себѣ больше и настоятельнѣе такихъ проблеммъ, чѣмъ этика? Услуга, какую метафизика [1]) можетъ оказать психологіи и естествознанію, это снабженіе ихъ гипотезами, которымъ, однако, эти эмпирическія науки могутъ удовлетворить и сами для своихъ особыхъ потребностей. Этика же въ своемъ цѣломъ, ни въ какомъ случаѣ, не можетъ обойтись безъ общаго метафизическаго понятія о человѣческой духовной жизни. Этотъ роковой законъ замѣчательно исполняется надъ Гербартомъ и его школой, которая въ новѣйшее время съ особенною энергіей напираетъ на то, что въ общей жизни народовъ и человѣчества мы имѣемъ настоящую реальность и съ этой точки зрѣнія направляетъ изученіе народной психологіи. Заслуга этихъ стремленій, конечно, неоцѣненна. Но безошибочно можно сказать и то, что Гербартіанизмъ, благодаря этому, впадаетъ въ двойственную метафизику, такъ сказать, въ оффиціальную, признаваемую открыто, и неоффиціальную, которая проявляется только въ отдѣльныхъ примѣненіяхъ. Оффиціальная метафизика твердо придерживается неподвижнаго и чуждаго развитія атомизма души самого Гербарта. Въ народной же психологіи и въ основныхъ этическихъ мысляхъ, вытекающихъ изъ нея, придерживаются совершенно иного взгляда, на-

---

[1]) Необходимо не забывать, что слово «метафизика» употребляется Вундтомъ въ смыслѣ, весьма отличающемся отъ обыкновеннаго, какъ это выяснено имъ въ главѣ о методахъ этики: метафизикой онъ называетъ нѣчто въ родѣ дополненія къ наукѣ, состоящаго изъ научно-обоснованыхъ гипотезъ. Ред.

ходящагося въ діаметральной противоположности съ первымъ; это противорѣчіе потому лишь остается незамѣтнымъ, что эта вторая метафизика нигдѣ не находитъ себѣ прямого выраженія.

e) Индивидуальная воля и общая воля въ свѣтѣ актуальной теоріи (Actualitätstheorie).

Если актуальная душа (т.-е. проявляющаяся въ дѣятельности) состоитъ изъ дѣятельности сознанія, то прямо оказывается, что хотя она въ этомъ своемъ актульномъ бытіи и обладаетъ индивидуальными особенностями, но въ существенныхъ своихъ направленіяхъ выходитъ изъ предѣловъ индивидуальнаго сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, наши представленія и связанныя съ ними чувства, влеченія, господствующія надъ нашими движеніями, и отъ которыхъ зависитъ выполненіе необходимѣйшихъ жизненныхъ потребностей, одинаковы у насъ въ извѣстныхъ самыхъ общихъ чертахъ со всѣми людьми, а во многихъ частныхъ направленіяхъ даже и съ близко къ намъ стоящими, съ которыми насъ связываетъ происхожденіе, языкъ, нравы и историческія преданія. Вначалѣ, благодаря активной дѣятельности воли, отдѣльная личность выдѣляется вообще изъ общества (Gemeinschaft), къ которому принадлежитъ. Произвольное движеніе, активное вниманіе (апперцепція) и его вліяніе на представленія суть главные двигатели (мотивы) этого выдѣленія индивидуума изъ массы, идущаго рука объ руку съ возниковеніемъ самосознанія. Изъ общей для всѣхъ почвы духовныхъ дѣятельностей образуется, такимъ образомъ, все большая и большая самостоятельность индивидуальныхъ личностей и принадлежащій личности особый кругъ мыслей; но и этотъ особый кругъ мыслей скорѣе представляетъ особое направленіе, какое усвояетъ себѣ и въ каковое превращается общее духовное достояніе, чѣмъ составляетъ совершенно отдѣльную собственность личности. Если индувидуумъ путемъ развитія самосознающей личности постепенно освобождается отъ общества, къ которому онъ ближе всего принадлежитъ, то на высшей ступени самосознанія онъ возвращается снова,—лишь съ болѣе богатымъ духовнымъ содержаніемъ—къ этой основѣ, причемъ уже сознательно занимаетъ то мѣсто, которое ему подобаетъ въ обществѣ, и послѣ того, какъ путемъ культуры и исторіи усвоиваетъ себѣ кругъ мыслей, первоначально ему чуждый. Тотъ же процессъ, который совершается въ единичной жизни, достигшей въ концѣ-концовъ личнаго самосо-

знанія, повторяется и въ развитіи духовной жизни человѣчества, только въ безконечно большемъ размѣрѣ, о чемъ свидѣтельствуютъ противоположности нынѣ слагающихся воззрѣній на жизнь съ воззрѣніями прошедшихъ столѣтій. Ибо—если признаки не обманываютъ—нынѣ совершается переворотъ духа, въ которомъ односторонній индивидуализмъ (стремленіе къ абсолютной свободѣ личности) эпохи. Просвѣщенія, возвращается къ универсальной тенденціи античнаго міровоззрѣнія, причемъ это послѣднее обогатилось болѣе свободнымъ пониманіемъ человѣческой личности, чѣмъ мы обязаны этому же самому индивидуализму. Поэтому, масштабъ для границъ между индивидуальною и общей волей, а въ области общей воли, вопросъ о границахъ между болѣе широкими, и болѣе узкими ея видами не можетъ быть для насъ гипотетическимъ, но является фактическимъ, не лежитъ внѣ сознанія, но вполнѣ сознателенъ. Воля и состоящее изъ представленій содержаніе сознанія индивидуальны, насколько они составляютъ исключительную (специфическую) особенность индивидуальной личности; но они принадлежатъ общей волѣ, насколько они общи цѣлой совокупности индивидуумовъ. А этимъ дается право признать за упомянутой общею волею нисколько не меньшую степень реальности, нежели за индивидуальною волей. Самая историческая непрерывность, которая связываетъ наше сознаніе съ сознаніемъ другого времени, настолько же дѣйствительна, насколько это ей приписывается нашимъ сознаніемъ. Прошедшія и будущія поколѣнія живутъ съ нами дѣйствительно одною жизнію, а не повидимому только, какъ это принимаетъ психологическій атомизмъ. Культура и исторія образуютъ настоящую общую жизнь, а не просто случайные результаты безчисленныхъ единичныхъ стремленій, которыя бы соприкасались лишь внѣшнимъ образомъ и далеко расходились въ своей послѣдней цѣли.

Однако, не всякая индивидуальная воля въ цѣломъ духовномъ развитіи имѣетъ одинаковое значеніе. И здѣсь имѣетъ значеніе правило: сколько актуальности, столько и реальности. Единичная воля, которая наполнена представленіями и стремленіями, движущими обществомъ, и возвышаетъ ихъ въ своей собственной дѣятельности до самосознательныхъ дѣйствій, не только является выполнителемъ общей воли, но и сама въ значительной степени способна отражать на обществѣ черты своего индивидуальнаго духа. Поэтому, нѣтъ ничего одностороннѣе, какъ видѣть только въ общей волѣ (какъ было въ умозри-

тельномъ историзмѣ Гегеля) объективную этическую силу, а въ индивидуальной волѣ ничего, кромѣ безсознательнаго носителя и выполнителя этой силы. Эта полная противоположность столь же одностороннему индивидуализму прошлаго времени,—противоположность, которая и перешла при случаѣ (по извѣстному правилу, что крайности соприкасаются между собою) въ средѣ гегелевской школы и въ самый крайній индивидуализмъ[1]).

Прежде всего индивидуальное сознаніе всецѣло черпаетъ изъ сокровищницы идей, получаемыхъ имъ извнѣ,—идей, общихъ ему съ окружающими. Но оно постепенно перерабатываетъ все это самостоятельно, и такимъ образомъ въ немъ развиваются волевые импульсы, которые хотя подготовляются и въ общемъ направленіи воли, но еще тамъ недостаточно выражены, чтобы стать дѣятельными въ качествѣ актуальныхъ силъ. Тутъ индивидуальной волѣ принадлежитъ свойство болѣе энергическаго и самознательнаго сосредоточиванія на опредѣленныхъ цѣляхъ, каковое отсутствуетъ у общей воли, если эти цѣли не указываются отдѣльными индивидуумами, сосредоточивающими въ себѣ направленіе воли ихъ времени и среды. На этомъ основывается огромное значеніе руководящихъ душъ или передовыхъ умовъ (вожаковъ). Въ каждомъ единичномъ сознаніи извѣстнымъ образомъ отражается общее сознаніе, въ которомъ оно принимаетъ участіе, но по большей части отражается односторонне и ограниченно, и особенно посредственность всегда удерживается вкоренившимися предразсудками отъ болѣе свободнаго пониманія вещей. Предразсудки—это переживающія «обычаи мысли» (Denkgewohnheiten), идеи прошедшаго времени, которыя для него были по большей части подходящими, но въ примѣненіи къ задачамъ настоящаго становятся обманчивыми призраками. Память—это такая душевная способность, которая у всѣхъ насъ упражняется больше всего. Она заставляетъ насъ видѣть настоящее въ свѣтѣ прошедшаго и будущее въ свѣтѣ настоящаго, но умы руководящія суть именно тѣ, которыя не прилѣпляются къ прошедшему матеріалу; они яснѣе другихъ сознаютъ влекущія силы общественнаго духа: они собираютъ въ себя эти силы и, такимъ образомъ, становятся способными опредѣлять

[1]) Сюда принадлежитъ Людовикъ Фейербахъ и особенно Максъ Штирнеръ со своей книгой «Der Einzige und sein Eigenthum»; таковы же и стремленія Фердинанда Лассаля, который своебразно связываетъ осуществленныя во французской революціи крайне индивидуалистическія идеи Руссо съ гегелевскимъ историзмомъ.

или изм ѣ н я т ь ихъ направленіе по собственному почину, насколько это можетъ быть въ границахъ общаго направленія воли.

Подобно тому, какъ силы воли могутъ развертываться то въ большихъ, то въ меньшихъ сферахъ, сообразно силѣ этой воли и по благопріятности условій, среди которыхъ она развивается, такъ точно общая воля противополагается индивидуальной не какъ единая и недѣлимая, а какъ постепенный порядокъ соединенныхъ волевыхъ силъ. Каждая сравнительно ограниченная группа, выдающаяся надъ общечеловѣческою основой въ силу согласія представленій и стремленій, представляетъ собою общую волю, которая имѣетъ самостоятельную реальность во всѣхъ тѣхъ своихъ свойствахъ, въ которыхъ она, какъ самодѣятельная сила, дѣйствуетъ отчасти на отдѣльныя воли, содержащіяся въ ней, отчасти на подчиненныя ей жизненныя области. Такимъ образомъ, индивидуальная воля составляетъ только послѣдній членъ въ постепенномъ рядѣ, восходящій порядокъ котораго въ концѣ - концовъ теряется въ безконечности. Въ самомъ дѣлѣ, влеченія воли, составляющія общее человѣческое достояніе, съ своей стороны находятся подъ вліяніемъ историческихъ условій, послѣднее основаніе которыхъ остается для насъ неизслѣдованнымъ. Поэтому, религіозное міровоззрѣніе, восполняя безконечный рядъ назадъ (Regressus), требуетъ б о ж е с т в е н н о й воли, какъ послѣдняго и высшаго единства, изъ котораго развиваются всѣ указанныя ступени безконечнаго осуществленія воли. Но и понятіе р у к о в о д я щ и х ъ д у ш ъ, благодаря этимъ ступенямъ развитій воли, пріобрѣтаетъ измѣняющееся значеніе какъ по содержанію, такъ и по объему. Семья, община, профессіональный кружокъ, школа, образовательный союзъ и государство, всѣ эти жизненныя сферы опираются на взаимодѣйствіе индивидуальной и общей воли, причемъ въ большинствѣ индивидуальныхъ воль преобладаетъ пассивный, воспринимающій моментъ, между тѣмъ какъ та актуальная дѣятельность, изъ которой вытекаютъ всѣ измѣненія и новообразованія, выпадаетъ исключительно на долю руководящихъ душъ. Такимъ образомъ индивидуальная воля повсюду является первоначальною творческою силой духа. Огромное дѣйствіе, которое оказываетъ на насъ общественный кругъ, въ которомъ мы родились и живемъ, правда, выходитъ изъ общихъ силъ, которыя никогда не могутъ быть разложены на простую сумму изолированныхъ элементовъ воли, однако, каждый новый толчекъ въ этомъ развитіи сводится къ индивидуальному началу.

Здѣсь-то и лежитъ та важная характеристическая черта всякаго рода духовной жизни, что отдѣльный человѣкъ не остается изолированнымъ (уединеннымъ), а представляетъ изъ себя общее. Индивидуальная воля переходитъ въ общую волю для того, чтобы изъ послѣдней снова создать индивидуальные умы творческой силы.

И этой, непосредственно являющейся при наблюденіи мірового теченія, идеѣ религіозное представленіе даетъ законченность, связывая съ идеей о божествѣ представленіе руководящаго духа, личный волевой актъ котораго составляетъ послѣднее основаніе общаго духовнаго развитія,—развитія, въ которомъ эмпирическій міръ въ своемъ теченіи даетъ намъ лишь отрывочные обломки, трудно поддающіеся разгадкѣ въ своемъ разъединеніи. Такъ, религіозная мысль связываетъ въ трансцендентной идеѣ о Богѣ оба момента воли, повсюду совпадающіе въ мірѣ явленій. Богъ для религіознаго сознанія есть творческая міровая воля, а какъ таковая, она необходимо индивидуальная и общая воля вмѣстѣ.

3) Свобода воли.

а) Общіе признаки свободы.

Свобода есть способность существа непосредственно опредѣляться въ своихъ поступкахъ самосознательными мотивами. Противоположность свободѣ составляетъ принужденіе, которое мы предполагаемъ вездѣ, гдѣ непосредственныя причины поступка лежатъ внѣ самосознанія.

Поэтому, критеріемъ того, совершонъ-ли данный поступокъ свободно, не можетъ быть одно только то, что его внутреннимъ мотивомъ была предшествующая психическая дѣятельность; въ самомъ дѣлѣ: человѣкъ, видящій что-нибудь во снѣ, или человѣкъ душевно больной дѣйствуютъ не свободно, хотя они и слѣдуютъ мотивамъ, сознаваемымъ ими. Также точно и всѣ поступки, вытекающіе изъ влеченій (Triebhandlungen) (см. ранѣе), не свободны: единственный мотивъ, которымъ они опредѣляются, дѣйствуетъ принудительно, такъ какъ нѣтъ другихъ мотивовъ, которые могли бы уничтожить его. Въ свободѣ мы предполагаемъ прежде всего произвольность (Willkühr). Но и этого недостаточно: душевно больной можетъ сопоставлять мотивы и при совершеніи поступка руководиться обдуманнымъ соображеніемъ; однако, мы отказываемъ ему собственно въ свободѣ окончательнаго вывода или выбора. Не то, что бы выборъ существовалъ,

а то, что бы самый выборъ былъ свободенъ, кажется намъ истиннымъ признакомъ свободнаго дѣйствія, а выборъ мы называемъ свободнымъ тогда, когда онъ совершается съ самосознаніемъ. Но самосознаніе въ этомъ случаѣ мы беремъ не въ томъ только самомъ общемъ психологическомъ смыслѣ, въ которомъ оно тожественно съ простымъ сознаніемъ своего *я*, но въ болѣе глубокомъ значеніи сознанія собственной личности со всѣми ея свойствами, основывающимися на пройденномъ развитіи воли. Сознавать себя въ этомъ случаѣ, слѣдовательно, означаетъ: сознавать свою личность, опредѣлившуюся прошедшимъ развитіемъ воли; поступать самосознательно значитъ поступать съ сознаніемъ того значенія, которое имѣютъ мотивы и цѣли для характера самого желающаго. Находящійся въ сновидѣніи и душевно больной могутъ поступать не только произвольно, но даже самосознательно въ томъ общемъ смыслѣ, что они имѣютъ представленіе своего я. Но они не поступаютъ самосознательно въ томъ, болѣе узкомъ смыслѣ, въ которомъ это само заключаетъ въ себѣ всю цѣльную личность, опредѣлившуюся прежнимъ развитіемъ духа, и не измѣненную болѣзнью или подавляющимъ внѣшнимъ вліяніемъ.

b) Причинность воли.

Что свободный поступокъ въ указанномъ здѣсь значеніи обусловливается причинностью психическою, это уже выражается въ самомъ его опредѣленіи. Свобода не есть отсутствіе дѣйствующихъ причинъ, но отсутствіе такихъ причинъ, которыя совершенно или отчасти уничтожаютъ таковую, т.-е. психическую причинность. Причинность воли въ томъ совпадаетъ съ другими формами причиннаго отношенія, что и она восходитъ до безконечнаго ряда. Поэтому, когда истинную противоположность между свободой и принужденіемъ превращаютъ въ ложную противоположность между свободой и причинностью, то этого превращенія не улучшаютъ тѣмъ, что, въ дополненіе къ ученію Канта о сверхчувственномъ (умопостигаемомъ) характерѣ [1], хотя

---

[1]) Ученіе Шопенгауэра о свободѣ воли: онъ извратилъ ученіе Канта, который опредѣлилъ свободу, какъ «способность начать рядъ перемѣнъ отъ себя». Шопенгауэръ, приведя это мѣсто, говоритъ: «Это—все равно, что сказать безъ причины», и на этомъ основаніи отождествилъ свободу съ безпричинностью, т.-е. противопоставилъ «свободу» «причинности». Между тѣмъ, Кантъ, во многихъ мѣстахъ «Критики практическаго разума» говоритъ, что

самое дѣйствіе воли сводятъ къ психической причинности, но самую психическую причинность превращаютъ въ безпричинное само по себѣ бытіе личности. Уже наше практическое сужденіе противорѣчитъ совершенно также этому понятію, отодвигающему перерывъ причинности только на одну ступень дальше, какъ оно противорѣчитъ и другому понятію, допускающему, что причинность прекращается уже при самомъ дѣйствіи. Въ самомъ дѣлѣ, въ нашемъ практическомъ сужденіи о поступкахъ людей мы принимаемъ въ разсчетъ всю предшествовавшую исторію личности, сдѣлавшей извѣстный поступокъ, а также вмѣстѣ съ тѣмъ и мотивы, непосредственно опредѣлявшіе его. Мы никогда не опираемся при этомъ на сознаніе свободы; такъ какъ сознаніе всегда говоритъ намъ, что мы поступаемъ не по принужденію, но оно никогда не говоритъ, что мы поступаемъ безъ причины, или что мотивы, которые опредѣляютъ насъ, независимы отъ первоначальныхъ наклонностей и событій жизни (Lebensschiksalen).

Такимъ образомъ, весь этотъ споръ о причинности воли едва-ли можно бы было понять, если бы у противниковъ и у защитниковъ его не вкралось недоразумѣніе, которое дѣйствительно угрожало превратить принужденіе и причинность въ эквивалентныя понятія. Это недоразумѣніе состоитъ въ подстановкѣ механической, причинности на мѣсто психической. Для новѣйшихъ формъ ученія о волѣ было роковымъ то обстоятельство, что Кантъ, который еще до сихъ поръ имѣетъ наибольшее вліяніе въ этомъ вопросѣ, совершенно игнорировалъ фундаментальное различіе между духовнымъ и натуралистическимъ понятіемъ причины, такъ какъ онъ причинность вообще и механическую причинность употреблялъ прямо въ синонимическомъ смыслѣ [1]). Но понятіе причины, въ

«свободная воля» вовсе не значитъ безпричинная, а только такая, причин которой лежитъ въ самой волѣ. а не во внѣшнихъ или чувственныхъ условіяхъ. Далѣе Шопенгауэръ, чтобы сохранить отвѣтственность оперся на умопостигаемый характеръ, который-де въ насъ дѣйствуетъ, и онъ-то отвѣтственъ. Ред.

[1]) Это не вполнѣ вѣрно: Кантъ во многихъ мѣстахъ «критики практическаго разума» подчеркиваетъ слова: «причинность природы», естественная причинность и противопоставляетъ эту причинность волевой причинности нравственнаго закона и разума. Онъ виноватъ, дѣйствительно, въ томъ, что не опредѣлилъ точно этого различія, а взялъ его, какъ бы само собою понятное. Этотъ недостатокъ справедливо пытается восполнить Вундтъ.

Ред.

своемъ примѣненіи къ природѣ, получаетъ специфическій отпечатокъ, благодаря руководящему для пониманія природы понятію матеріи, но отпечатокъ, чуждый общему логическому значенію понятія причинности. А именно, тѣсно связанный съ понятіемъ матеріи принципъ постоянства ведетъ за собою извѣстные принципы, которые господствуютъ надъ всею причинностью природы, такъ что они прямо могутъ быть разсматриваемы здѣсь какъ выводныя положенія (Corollarsätze) изъ закона причинности. Сюда принадлежатъ тѣ законы о сохраненіи (матеріи, энергіи), въ которыхъ вступаетъ въ дѣйствіе въ явленіяхъ природы принципъ постоянства матеріи, и прежде всего принципъ эквивалентности причины и дѣйствія.

Но понятіе матеріальной субстанціи, которое служитъ вспомогательнымъ средствомъ для нашего познанія явленій природы, теряетъ всякое значеніе для пониманія дѣятельностей самаго познанія и воли. Если же хотятъ перенести на духовную область понятіе объ энергіи и силѣ, то здѣсь, какъ результатъ опыта, представляемаго намъ каждымъ индивидуальнымъ духовнымъ развитіемъ, имѣетъ значеніе основоположеніе, стоящее въ полной противоположности съ принципомъ эквивалентности. Въ своемъ примѣненіи къ дѣятельности воли такой принципъ возростающей духовной энергіи не можетъ имѣть никакого другого значенія, кромѣ того, что результаты дѣятельности воли хотя и всегда опредѣляются извѣстными психическими причинами, но что они еще не содержатся въ самыхъ этихъ причинахъ. Въ самомъ дѣлѣ, это та постоянная точка зрѣнія, которую мы принимаемъ при сужденіяхъ о всякихъ результатахъ воли и которая нигдѣ не обнаруживается такъ ясно, какъ въ болѣе совершенныхъ духовныхъ созданіяхъ воли. Никто не найдетъ неприличнымъ объяснять поэтическое твореніе изъ тѣхъ условій, среди которыхъ жилъ, мыслилъ и развивался поэтъ. Но никто не станетъ серьезно защищать то абсурдное мнѣніе, что тутъ послѣдній результатъ духовной дѣятельности стоитъ въ такомъ же отношеніи непосредственной количественной эквивалентности, какъ дѣйствіе, произведенное падающимъ шаромъ, эквивалентно работѣ, потраченной на его поднятіе [1]).

---

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, только не задумываясь глубоко, а рѣшая вопросы быстрою наглядкой и сравненіями, можно утверждать, напр., что геній поэта есть продуктъ, совершенно эквивалентный, той энергіи, какую на него затратила природа и общество: какой-нибудь Шекспиръ является однажды въ столѣтіи, а что же особеннаго затратило на него, бѣднаго странствующаго актера,

Непосредственное слѣдствіе этого отношенія состоитъ въ томъ, что въ духовной области сколько-нибудь достаточное объясненіе причины возможно всегда лишь въ обратномъ направленіи, т.-е. въ отношеніи къ пройденнымъ уже причиннымъ рядамъ, но никакъ не въ направленіи, идущемъ впередъ. Событія природы мы еще можемъ при благопріятныхъ обстоятельствахъ предсказать достовѣрно. Въ духовныхъ же явленіяхъ мы можемъ опредѣлить только общее направленіе, въ которомъ они послѣдуютъ, но никакъ не частную форму, которую они примутъ. Есть духовная исторія прошлаго, но не будущаго, и всякій историко-философскій опытъ, который отваживается предсказать грядущія событія, вступаетъ на безпочвенный путь. Предположеніе Лапласомъ возможности міровой формулы, которая за вѣка и тысячелѣтія впередъ предсказывала бы математически событія такъ же легко и просто, какъ предсказываются солнечныя и лунныя затмѣнія, неприложима къ духовнымъ событіямъ не только потому, что ея приложеніе разбивается здѣсь о необозримую сложность событій и случаевъ, но и потому, что она сама по себѣ стоитъ въ противорѣчіи съ законами духовныхъ явленій.

c) Детерминизмъ и индетерминизмъ.

Обыкновенное пониманіе смѣшиваетъ эту невозможность предвидѣть событія съ отсутствіемъ самой причинности событій духовныхъ. Такъ какъ-де никто не можетъ предвидѣть, какое направленіе приметъ духовная причинность въ отдѣльномъ случаѣ, то эта причинность вообще не должна существовать. А такъ какъ въ упомянутой выше фальшивой подстановкѣ натуралистическаго понятія причины сходятся вполнѣ и вульгарный детерминизмъ, и вульгарный индертерменизмъ [1]), то нечего удивляться, если эти точки зрѣнія и въ конечномъ своемъ результатѣ сходятся ближе, чѣмъ это сознается ими самими. Именно, когда обычный детерминизмъ заваливаетъ всею силою доказательствъ ненарушимости естественной причинности, онъ разсматриваетъ, въ качествѣ болѣе отдаленныхъ причинъ воли, физическіе процессы мозга, которые сами вполнѣ опредѣляются ихъ зави-

окружающая среда? И наоборотъ, сколько милліоновъ людей, окруженныхъ роскошными матеріальными, образовательными или воспитательными условіями, остаются посредственностями, и кто среди нихъ предскажетъ рожденіе Байрона или Толстого? Ред.

[1]) Детерминизмъ полагаетъ, что всякое явленіе ненарушимо опредѣлено предъидущими; индетерминизмъ—наоборотъ Ред.

симостью отъ общаго теченія природы; поэтому, изъ всѣхъ этихъ процессовъ мозга только одинъ послѣдній соединяется, по его мнѣнію, съ дѣятельностью сознанія, способной внутренно восприниматься: двигательное раздраженіе (или возбужденіе) и волевой импульсъ здѣсь одно и то же (совпадаютъ между собою). Такимъ образомъ, на психологическомъ пути причинность воли не идетъ особенно далеко; напротивъ, каждый волевой актъ является здѣсь какъ causa sui. И такъ, физіологическій детерминизмъ является здѣсь въ то же время и психологическимъ индетерминизмомъ (то-есть, все опредѣляется только физіологически, а психически— ничто не опредѣляется по этому ученію. Ред.). Съ другой стороны обычный индетерминизмъ (духовныхъ явленій), въ своемъ стремленіи удовлетворить требованіямъ причинности природы, всего охотнѣе вмѣстѣ съ Кантомъ допускаетъ двойной способъ обсужденія внѣшнихъ дѣйствій воли: въ качествѣ физическаго процесса они должны быть подчинены общей причинности природы, но какъ внутренніе акты воли они должны быть свободны отъ всякой причинности или должны опредѣляться лишь умопостигаемымъ характеромъ, не подчиненнымъ категоріи причинности. Гдѣ же тутъ различіе отъ детерминизма? Развѣ то, что детерминисты наибольшее значеніе придаютъ физіологической, а здѣсь психологической сторонѣ? Въ самомъ дѣлѣ, оказывается, что эти противники совершенно напрасно борятся; они могутъ протянуть другъ другу руку примиренія. И та, и другая сторона совершенно согласны между собой въ ложномъ натуралистическомъ ограниченіи понятія о причинѣ и въ уничтоженіи психологической причинности воли. Такимъ образомъ, и конечный результатъ у нихъ одинаковъ: онъ заключается въ отказѣ отъ всякаго научнаго объясненія. Ибо нельзя же принять за такое объясненіе фантазіи психологическаго детерминизма относительно механики мозговыхъ молекулъ, выводимой исключительно изъ общаго теченія природы. Вмѣсто того, чтобы избрать легко пролагаемый путь психологическаго изслѣдованія, довольствуются указаніемъ на воображаемую науку будущаго, которая по своей природѣ никогда не можетъ быть осуществлена. Ибо заблуждаются, если думаютъ, что идея безконечности должна приниматься во вниманіе лишь при прямомъ вопросѣ о послѣднихъ границахъ пространства, времени и причинности во вселенной. Напротивъ, эта идея играетъ роль въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, гдѣ теченіе природы даетъ намъ такое отдѣльное событіе, въ которомъ непосредственно сгруппированы условія,

раздѣльное понимавіе коихъ было бы возможно лишь при томъ условіи, если бы мы приняли во вниманіе общій безконечный міровой ходъ. Поэтому желать опредѣлить механизмъ человѣческаго мозга по образцу простой астрономической задачи, есть дерзость, которая имѣетъ приблизительно столько же шансовъ на осуществленіе, сколько имѣло бы ихъ намѣреніе найти вѣсъ всѣхъ міровыхъ тѣлъ или опредѣлить центръ тяжести всей вселенной. И тѣмъ фантастичнѣе отказъ отъ психологическаго изслѣдованія явленій воли ради такой, уходящей въ безконечность, всеобъемлющей причинности природы, что при этомъ упускался ближайшій случай пріобрѣсти ключъ къ условіямъ органической жизни, вмѣсто иллюзуарной надежды. Ибо несомнѣнно, что въ развитіи жизненныхъ формъ [1]) наибольшее значеніе имѣютъ инстинктивныя и произвольныя дѣйствія, стоящія подъ непосредственнымъ вліяніемъ опредѣленныхъ психическихъ мотивовъ.

Здѣсь, однако, возникаетъ нѣкоторое метафизическое затрудненіе, которое для бо́льшей ясности, мы не должны обойти молчаніемъ. Если физическая и духовная причинности такъ существенно отличаются другъ отъ друга, то, въ такомъ случаѣ, какъ мы должны объяснить себѣ тотъ фактъ, что, не смотря на это, обѣ онѣ не только идутъ параллельно другъ другу во всей чувственной сферѣ умственныхъ дѣятельностей, но что повсюду даже, повидимому, вплетаются онѣ другъ въ друга: физическая причинность въ—психическую, во всей нашей жизни, при посредствѣ представленій, которыя зависятъ отъ воздѣйствія на насъ внѣшнихъ впечатлѣній, и наоборотъ — психическая причинность въ физическую, въ сферѣ волевой дѣятельности и во всѣхъ зависящихъ отъ нея, какъ преходящихъ, такъ и постоянныхъ перемѣнахъ во внѣшнемъ мірѣ? Само собою разумѣется, что практическое пониманіе жизни всегда останется при дуалистическомъ взглядѣ и что даже сама наука, во избѣжаніе длинныхъ околичностей, при случаѣ принуждена пользоваться языкомъ обыденной жизни, подобно тому, какъ астрономъ говоритъ о восходѣ солнца, оставаясь въ то же время по своему воззрѣнію вѣрнымъ міровой системѣ Коперника. Но такъ какъ дуализмъ общаго опыта никоимъ образомъ не можетъ быть окончательно устраненъ изъ метафизики, точно также какъ птоломеевскій взглядъ изъ астрономіи, то необходимо въ нѣсколькихъ словахъ пояснить, какое метафизическое значеніе получаетъ выраженіе «взаимодѣй-

[1]) См. въ этомъ случаѣ мою логику, II, 5. 449, 471.

ствіе» вездѣ, гдѣ оно примѣняясь къ предъидущему и послѣдующему, предустанавливаетъ отношеніе между физическимъ и психическимъ [1]).

d) Духовная и механическая причинность.

Внѣшняя природа образуетъ составную часть нашего сознанія. Мотивы, принадлежащіе непосредственному внутреннему опыту, побуждаютъ насъ выдѣлить изъ всего содержанія духовной жизни прежде всего представленія и затѣмъ эти послѣднія, въ свою очередь, раздѣлять на объекты и образы объектовъ. Изъ взаимной связи объектовъ составляется, наконецъ, общее представленіе о внѣшнемъ мірѣ, которое, также какъ и каждый отдѣльный его объектъ, принадлежитъ къ нашей внутренней жизни и, кромѣ этого, не имѣетъ никакой реальности, такъ какъ всѣ тѣ элементы, которые обусловливаютъ различіе между внутреннимъ и внѣшнимъ опытомъ, суть ничто иное какъ опять-таки духовные акты, явленія нашего сознанія, Если я противопоставляю себѣ объектъ, то этимъ я всегда вношу двойственность все-таки въ свое же сознаніе: внѣшній объектъ не перестаетъ быть непосредственнымъ внутреннимъ фактомъ, и представленіе о томъ, что онъ внѣшній, также принадлежитъ къ моимъ представленіямъ.

Точно также къ этимъ душевнымъ событіямъ принадлежитъ и вся переработка объектовъ посредствомъ логическаго мышленія, каковое сопровождаетъ уже простое представленіе объекта, затѣмъ проходитъ чрезъ усвоеніе путемъ общаго опыта связи вещей и въ концѣ-концовъ завершается въ устанавливаемыхъ наукою понятіяхъ. Весь внѣшній міръ есть міръ нашихъ наглядныхъ представленій и понятій, и, какъ таковой, онъ есть ничто иное, какъ продуктъ нашей умственной дѣятельности.

Къ этимъ даннымъ нашего опыта научное мышленіе присоединяетъ новый важный моментъ, и именно настолько важный, насколько онъ пытается удовлетворить стремленію нашего ра-

---

1) Къ сожалѣнію, я много разъ долженъ былъ убѣдиться, что философы и физіологи, не смотря на мое достаточное объясненіе въ точныхъ выраженіяхъ (напримѣръ, въ «Физіологической психологіи», II, стр. 451 и слѣд. и «Логикѣ», I, стр. 486), не поняли, однако, моего выраженія въ вышесказанномъ смыслѣ. Поэтому я разъ навсегда объясняю здѣсь, что я не согласенъ съ картезіанскимъ Influxus phisicus и что, поэтому, всюду, гдѣ идетъ рѣчь о вліяніи душевной дѣятельности на тѣло, или наоборотъ, этому моему выраженію должно быть дано нажеслѣдующее метафизическое толкованіе.

зума къ единству путемъ логическаго требованія относительно того, чтобы весь опытъ сводился въ одно чуждое противорѣчій цѣлое. Это требованіе, понятно, больше всего возростаетъ въ отношеніи къ тѣмъ явленіямъ, которыя легче всего подчиняются ему; но въ качествѣ таковыхъ уже съ раннихъ поръ извѣстны намъ тѣ представленія, которыя мы называемъ объектами внѣшняго міра. Постоянство этихъ объектовъ и регулярность ихъ отношеній съ давнихъ поръ дали такое образованіе понятій, благодаря которому въ извѣстной области явленій постулятъ неоспоримой связи, по законамъ мысли, представляется выполнимъ съ наибольшею увѣренностью, а въ другой области, по крайней мѣрѣ, возможнымъ. Эмпирическое постоянство объектовъ, благодаря указаннымъ стремленіямъ, осложнилось въ понятіе абсолютно неизмѣнной основы явленій, матеріи, въ весьма гипотетичное понятіе, которое, однако, оказалось въ высшей степени плодотворнымъ для всѣхъ дальнѣйшихъ принципіальныхъ обоснованій науки, именно привело ко всѣмъ вышеупомянутымъ законамъ постоянства, которые даютъ причинности природы специфическую окраску. Если мы только вспомнимъ теперь, что принципъ причинности есть ничто иное, какъ примѣненіе упомянутаго логическаго постулята неоспоримой связи къ любому содержанію опыта, то-есть, ко всякому возможному явленію сознанія, то само собою станетъ яснымъ, что существуютъ лишь особыя условія извѣстной опредѣленной области опыта, которымъ обязаны своимъ происхожденіемъ законы постоянства, между тѣмъ для другихъ душевныхъ дѣятельностей, для которыхъ не существуетъ подобной связи съ постоянными объектами, хотя и сохраняется требованіе причиннаго отношенія, однако указанныя спеціальныя предположенія, стоящія въ зависимости отъ гипотетическкго матеріальнаго субстрата, оказываются безосновательными (gegenstandslos).

Понятіе постоянной субстанціи тѣхъ представленій, которыя мы называемъ объектами, ведетъ за собою дальнѣйшее предположеніе относительно причинности природы, что она замкнута въ себѣ.

Такъ какъ всѣ мотивы, которые приводятъ къ принятію матеріи, сводятся въ концѣ-концовъ къ одному, къ стремленію мыслить въ ней единаго общаго носителя всей причинности природы, такъ, чтобы всякое явленіе основывалось на объективномъ взаимодѣйствіи частей этого субстрата, то ясно, что все это предположеніе рушилось бы, если бы приняли, что за

матеріей есть другіе субстраты, участвующіе въ этой способности матеріи. Или эти субстраты должны сами мыслиться въ качествѣ матеріи, и тогда дѣло нисколько не измѣняется; или они — не матерія, въ такомъ случаѣ понятіе послѣдней является вообще иллюзуарнымъ, ибо въ дѣйствительности матерія уже не представляла бы собою общаго носителя причинности природы. Но къ этому естественно философскому противорѣчію присоединяется еще болѣе глубокое, чисто метафизическое противорѣчіе: матерія—это гипотетическое понятіе, которое мы составили себѣ, благодаря склонности, образовавшейся, съ одной стороны, вслѣдствіе относительнаго постоянства объектовъ, съ другой стороны— въ силу логически обоснованнаго мышленія. Что этотъ гипотетическій субстратъ (матерія), являясь подъ видомъ нѣкоторыхъ нашихъ представленій, оказываетъ вліяніе на другія представленія или даже на наше мышленіе вообще, или же что, наоборотъ, какая-либо душевная дѣятельность, какъ таковая, оказываетъ посредствующее дѣйствіе на этотъ субстратъ, это совершенно абсурдная мысль, которая могла вообще возникнуть лишь тогда, когда первоначально понятіе матеріи, то-есть, умозаключеніе нашего нагляднаго мышленія, превратили въ существо вполнѣ независимое отъ этой мысли, и затѣмъ, въ довершеніе всего, и самую душевную дѣятельность стали разсматривать въ качествѣ существа, подобнаго матеріи, то-есть понятію, произведенному нашею же мыслью. Въ подобномъ понятіи должны были послѣдовательно соединиться всѣ противорѣчія, какъ только находили себѣ другъ возлѣ друга мѣсто въ человѣческомъ мышленіи. Душа должна быть не матеріальною и въ то же время, въ качествѣ матеріи, дѣйствовать на матерію и испытывать дѣйствія отъ нея. Она должна быть неизмѣнною въ себѣ и въ то же время обладать величайшею измѣнчивостью во всѣхъ явленіяхъ, въ какихъ только она намъ вообще дана. Она должна быть простою и въ то же время наполненною безконечно разнообразнымъ содержаніемъ. Результатомъ такого противорѣчиваго понятія не матеріальной матеріи, всегда измѣнчивой субстанціи, безконечно дѣлимаго атома естественно было ничто иное, какъ то, что это понятіе образовало излишнее метафизическое наслоеніе (Zugabe), которое только запутало пониманіе душевной жизни, вмѣсто того, чтобы освѣтить его.

Къ числу представленій, которыя мы называемъ объектами, принадлежитъ и наше собственное тѣло. Оно есть тотъ объектъ, который мы разсматриваемъ въ качествѣ субстрата всѣхъ на-

шихъ представленій, вслѣдствіе регулярнаго отношенія, въ которомъ его перемѣны стоятъ къ перемѣнамъ въ другихъ объектахъ. И это построеніе нашего мышленія, основанное на томъ же принципѣ причинности, хотя и восходитъ къ весьма раннему времени, но въ отдѣльныхъ случаяхъ образовано лишь наукою. Подобно прочимъ матеріальнымъ объектамъ, наше тѣло испытываетъ дѣйствіе другихъ тѣлъ и, въ свою очередь, дѣйствуетъ на нихъ. Одни изъ этихъ дѣйствій на насъ мы понимаемъ, какъ матеріальныя событія сопровождающія наши представленія, другія же мыслятся нами въ качествѣ такихъ событій, которыя идутъ параллельно нашимъ волевымъ импульсамъ. Всѣ эти тѣлесныя явленія въ насъ мы, само собой понятно, подчиняемъ матеріальнымъ законамъ постоянства, ибо только при этомъ предположеніи мы можемъ вообще составить понятіе постояннаго субстрата вещей находящихся внѣ насъ. Такимъ образомъ, для всего объективнаго міра, представляемаго нашимъ сознаніемъ, является необходимая идея параллелизма между нашими представленіями и соотвѣтствующими имъ движенія его гипотетическаго субстрата, т.-е. матеріи. По этому взгляду, объекты участвуютъ въ нашемъ представленіи, а наше тѣло участвуетъ во взаимодѣйствіяхъ упомянутаго субстрата. Однако, по этому взгляду, упомянутый параллелизмъ относится не къ двумъ, какъ думалъ Спиноза, независимо другъ отъ друга даннымъ безконечнымъ реальностямъ, а къ одной, которую мы понимаемъ въ формѣ представленій, когда воспринимаемъ непосредственно, или въ формѣ матеріальныхъ движеній (напр., движеній эфира въ явленіяхъ свѣта, движеній воздуха въ звукѣ, движеній молекулъ въ нервной силѣ и пр.), когда мы мыслимъ ее въ переработкѣ по нашимъ понятіямъ. Но такъ какъ объекты внѣшняго міра составляютъ лишь часть нашей душевной жизни и такъ какъ въ особенности всѣ интеллектуальныя связи ихъ и сознательныя реакціи нашего чувства сами не принадлежатъ къ объектамъ, то понятно, что только чувственная внѣшняя умственная жизнь, принадлежащая ощущеніямъ, можетъ отыскивать свой субстратъ въ опредѣленныхъ матеріальныхъ предшествующихъ условіяхъ. Въ отношеніи ко всѣмъ этимъ процессамъ, понимаемымъ нами въ двоякомъ видѣ, въ непосредственно чувственномъ и въ посредственно матеріальномъ, должно быть предъявлено и требованіе двойной причинности: какъ представленія, чувственные элементы сознанія принимаютъ участіе въ психологической причинности сознанія, а какъ матеріальныя движенія, они принадлежатъ къ

механической причинности внѣшней природы. Но обѣ причинности относятся другъ къ другу такъ же, какъ соотвѣтствующіе имъ субстраты. Умственная причинность есть непосредственная, прямо данная намъ въ качествѣ связи мотивовъ и цѣлей мысли; она не нуждается ни въ какомъ предположеніи, какъ прибавленіи къ этому непосредственному содержанію мысли. Механическая причинность посредственна: правда, она возбуждается содержаніемъ извѣстныхъ непосредственно данныхъ представленій; но послѣднія составляютъ лишь случайную причину или поводъ для объяснительныхъ построеній, основанія которыхъ совершенно гипотетичны и оправдываются единственно только постулятомъ безспорной связи всѣхъ представленій, относящихся къ объектамъ.

Это есть само собою понятное слѣдствіе отчасти чрезвычайной ограниченности горизонта нашего опыта, отчасти ограниченныхъ познавательныхъ способностей, такъ какъ мы въ состояніи прослѣдить какъ внутреннюю, такъ и внѣшнюю причинность лишь въ узкихъ границахъ, первую непосредственно, вторую при пособіи гипотетичесиихъ предположеній, стоящихъ въ связи съ строгимъ расчлененіемъ опыта. Но логическій характеръ понятія о причинѣ влечетъ за собою то, что мы, вопреки этому, сводимъ одинаково къ механической причинности и требованіе всеохватывающей причинной опредѣленности для всѣхъ душевныхъ дѣятельностей, и требованіе безусловной связи всѣхъ явленій природы. Эти требованія суть регулятивныя идеи. Онѣ показываютъ, что мы должны прослѣдить каждое событіе въ свойственной ему формѣ причинности насколько возможно дальше и никогда не допускать возможности безпричиннаго явленія. Но такъ какъ оба ряда идутъ въ безконечноеть, то само собою разумѣется, упомянутыя идеи не могутъ представлять ни малѣйшей надежды на дѣйствительное выполненіе лежащихъ въ нихъ требованій. Напротивъ, человѣческая мысль, какъ бы она ни шла далеко, всегда будетъ конечна и, слѣдовательно, безконечно удалена отъ послѣдней цѣли.

Но если обѣ идеи и служатъ указаніями на безконечное нисхожденіе явленій, то все-таки они трактуютъ о безконечностяхъ различнаго рода. Хотя механическая причинность, связанная постоянствомъ матеріальной субстанціи, предположимъ-ли мы конечный ограниченный міръ или изолированную часть безконечной вселенной, является никогда неисчерпываемою для дѣйствительнаго измѣренія, но, однако, не безконечною цѣпью при-

чинности, въ собственномъ смыслѣ. Поэтому міровая формула Лапласа есть фикція, характеризующая все-таки общее направленіе, въ которомъ вращается строго научное изслѣдованіе. Напротивъ, духовная причинность есть процессъ не только никогда не исчерпывающійся, но представляетъ собою постоянно возобновляющееся духовное творчество. Допустимъ даже, что сумма возможныхъ представленій для конечнаго человѣческаго духа, т.-е. заключеннаго въ опредѣленныя временныя и пространственныя границы существованія, ограничена, все-таки сумма интеллектуальныхъ процессовъ, для которыхъ эти представленія могутъ послужить чувственными субстратами, будетъ неограниченною и потому, благодаря получающемуся во всякомъ духовномъ развитіи росту энергіи, никогда не можетъ быть рѣчи о предсказаніи будущихъ созданій даже при самомъ полномъ знаніи донынѣшняго міроваго теченія. Поэтому міровая формула Лапласа не есть недостижимый идеалъ, но ложная аналогія. Однако, то обстоятельство, что безконечность механической причинности всегда остается позади (niedrigere) причинности духовныхъ явленій, дѣлаетъ само собою понятнымъ, что и та, и другая не представляютъ собою, идущіе независимо другъ подлѣ друга, совер-вершенно диспаратные ряды, но что механизмъ природы въ дѣйствительности составляетъ лишь часть всеобщей цѣпи духовной причинности. Послѣдняя же состоитъ изъ ряда логическихъ (begrifflicher) концепцій, связывающихъ представленія, которыя мы называемъ объектами, по принципу основанія и слѣдствія. Идея внѣшняго міра вмѣстѣ со всѣми понятіями, которыя относятся къ ней, состоитъ собственно изъ общей причинной цѣпи одного нашего душевнаго явленія. Она есть продуктъ нашего мышленія, возникшій подъ особыми условіями (нашихъ) объективныхъ представленій.

Нѣтъ ошибки, болѣе распространенной при образованіи научныхъ системъ, какъ та, что упомянутыя регулятивныя идеи, побуждающія наше установившееся мышленіе принимать для каждаго причиннаго ряда, сообразно съ его принципомъ, безконечное восхожденіе, считаются сами основными (конститутивными) принципами нашего познанія. Существуетъ интеллектуалистическая и матеріалистическая форма этой ошибки. Интеллектуалистическая точка зрѣнія еще имѣетъ въ себѣ больше основаній, ибо регулятивная идея, изъ которой она исходитъ, обнимаетъ дѣйствительно все содержаніе нашего познанія, включая и внѣшній міръ. Но интеллектуализмъ считаетъ возможнымъ

расширять безпредѣльно ограниченный объемъ духовной причинности, доступный индивидуальному мышленію. Результатомъ этого является то, что все разсматривается «sub specie individualitatis» и что въ большинствѣ случаевъ даже особая форма индивидуальной духовной причинности (будетъ-ли то логическая причинность или опредѣленіе воли мотивами) переносится на весь міръ представленій. Еще менѣе состоятельна точка зрѣнія матеріализма, такъ какъ она, въ силу потребности обоснованнаго мышленія, дѣлаетъ также, возникающія изъ духовной причинности, представленія объ объективной причиной связи причинностью вообще. Отсюда, если бы регулятивную идею всеобщей механической связи природы можно было превратить въ нѣкоторое понятіе, познанное во всемъ его содержаніи, то исчезла бы даже самая духовная жизнь или, по крайней мѣрѣ, какъ только желаютъ разсматривать психическія явленія, идущія параллельно съ матеріальными мозговыми процессами, какъ данныя непосредственно съ первыми, то психическая жизнь превращается въ чистую фантасмагорію представленій, для которой совершенно не существуетъ той духовной связи, которая установляется посредствомъ нашей мысли [1]). Такимъ образомъ, не остается иного исхода, какъ признать въ качествѣ послѣдней регулятивной идеи мысль о всеобъемлющей духовной причинности, охватывающей и всю совокупность нашего понятія о внѣшнемъ мірѣ. Но для всѣхъ эмпирическихъ изслѣдованій изъ этой идеи нытекаютъ два требованія: во-первыхъ—чтобы всякое духовное явленіе, насколько возможно, сводилось къ непосредственно даннымъ въ насъ законамъ духовной причинности и, во-вторыхъ—чтобы всю систему нашихъ представленій о внѣшнемъ мірѣ подчинять той специфической формѣ причинности, возникающей изъ логическихъ принциповъ (слѣдовательно, также подчиненной причинности духовной), которая происходитъ изъ соотношенія этихъ принциповъ къ субстратамъ, абсолютно устойчивымъ, спо-

[1]) Точнѣе бы сказать такъ: мы называемъ геніальнымъ мышленіе Ньютона или Канта, или Спенсера, потому что приписываемъ ихъ мысль—усилію и способности находить психически или мысленно связь между явленіями, анализировать ихъ, творить гипотезы и проч. Но если бы психическія явленія были непосредственно то же, что и механическіе мозговые процессы, механически вызываемы толчкомъ извнѣ или изнутри, то и эти мысли являются механически въ мозгу. При чемъ же были бы всѣ психическія усилія мысли? При чемъ была бы геніальность?

Ред.

собнымъ лишь къ измѣненію отношенія положенія въ области нашего созерцанія [1]). Благодаря этому, механическая причинность оказывается одною изъ подъ-формъ духовной причинности. Но для всѣхъ эмпирическихъ явленій, въ которыхъ, на ряду съ непосредственнымъ внутреннимъ представленіемъ духовныхъ процессовъ возбуждается вопросъ и о внѣшнемъ, является общая возможность, съ одной стороны, поставить эти процессы по ихъ непосредственнымъ свойствамъ въ рядъ духовныхъ явленій, съ другой же—подчинить ихъ чувственную внѣшнюю сторону механической причинной связи.

При этомъ, само собою понятно, можетъ оказаться, что въ одномъ случаѣ болѣе подходящимъ будетъ физіологическое, въ другомъ—психологическое пониманіе, и что поэтому психологія должна опираться иногда на физіологическое (слѣд. въ послѣдней инстанціи механическое) причинное объясненіе, или наоборотъ, физіологія—на психологическое. Такъ, напр., мы имѣемъ основаніе, позволяющее намъ выводить обычныя ассоціаціи представленій изъ физіологическихъ условій мозговой механики, хотя и не вполнѣ, но все-таки поясняя ихъ въ нѣкоторой степени изъ этихъ условій [2]). Но также можетъ случиться что намъ для объясненія извѣстныхъ физіологическихъ явленій, достаточно слѣдовъ психологической причинности, между тѣмъ какъ на мѣсто механическаго объясненія остается только одна регулятивная идея, именно идея послѣдняго возникновенія всѣхъ тѣлесныхъ явленій изъ механическихъ условій. Такъ, объективная цѣлесообразность органической природы становится отчасти понятною, если предположить, что органическія формы, каковыя мы непосредственно наблюдаемъ у животныхъ, опредѣляются въ своемъ развитіи волевыми дѣйствіями самихъ животныхъ; напротивъ, выводъ изъ механической причинности для большинства изъ этихъ формъ, именно для формъ высшаго животнаго міра, видимо бываетъ возможенъ всегда лишь въ ограниченныхъ предѣлахъ [3]).

---

[1]) Говоря проще: каждая область опыта потому и отдѣляется нашею мыслью, какъ отдѣльная область, что мы предполагаемъ въ ней постоянный субстратъ, напр., въ области физики—матерію, въ области біологическихъ явленій—жизнь въ органической матеріи и т. п. Но предположеніе извѣстныхъ субстратовъ въ каждой области и нахожденіе связи явленій данной области съ ея субстратомъ есть дѣло логики, ея принциповъ, которые и устанавливаютъ, такимъ образомъ, для каждой области свою специфическую причинность. Въ общемъ, оказывается всюду принципы логики, т. е. мысли, слѣдовательно, принципы подчиненныя духовной причинности. Ред.

[2]) Ср. мои «Основанія физіологической психологіи», II, § 306.

[3]) Ср. тамъ же, II, § 457 и «Логику», I, 5,580; II, § 439 и слѣд.

Если мы теперь станемъ разсматривать съ этихъ точекъ зрѣнія **дѣятельность воли**, то для насъ не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, съ какой стороны нужно искать здѣсь эмпирическаго причиннаго объясненія. Насколько, при обсужденіи дѣятельности воли, возникаетъ вопросъ о матеріальныхъ проявленіяхъ, нервныхъ процессахъ и дѣятельности мускуловъ, настолько, самособою понятно, будетъ здѣсь оставаться прочнымъ предположеніе о подчиненіи ихъ общей связи механической причинности. Но это предположеніе никогда не можетъ войти въ вопросъ иначе, какъ въ формѣ регулятивной идеи, такъ какъ механическая причинность тѣлесныхъ движеній, едва мы выйдемъ за предѣлы ближайшихъ предшествующихъ условій внѣшнихъ явленій движенія, теряется въ безконечномъ рядѣ всей исторіи возникновенія живыхъ существъ. Но если бы даже и возможно было прослѣдить эту цѣпь причинъ, уходящую въ безконечное прошлое, то этимъ намъ была бы дана всегда лишь одна сумма механическихъ дѣйствій, которая совершенно недостаточна для этой цѣли, прежде всего для того, чтобы дать возможность различать, произвольно-ли извѣстное дѣйствіе или нѣтъ, опредѣлялась-ли воля различными мотивами или только однимъ и т. д.; короче: предъ нами была бы изъ всей причинности воли лишь одна часть, относящаяся къ тѣмъ, связаннымъ съ волевыми актами, представленіямъ, которымъ мы приписываемъ постоянный объективный субстратъ.

Такимъ образомъ, **психологическое** опредѣленіе оказывается единственнымъ, которое идетъ къ вопросу при обсужденіи дѣйствій воли, такъ какъ только благодаря психологическому опредѣленію вообще, воля прежде всего есть воля. Конечно, эта психологическая причинность воли, какъ и всякое подчиненіе условіямъ, будетъ-ли оно падать на сторону внутреннихъ или внѣшнихъ причинъ, также идетъ въ безконечность. Тѣмъ не менѣе, именно воля принадлежитъ къ тѣмъ формамъ индивидуальной духовной причинности, которыя мы можемъ прослѣдить въ относительно широкомъ объемѣ. Не только намъ даны въ ней непосредственныя причины въ качествѣ мотивовъ, но мы, въ свою очередь, выводимъ и возникновеніе, и различную дѣятельность мотивовъ изъ прошедшихъ условій индивидуальнаго развитія, и до извѣстной степени даже общаго духовнаго развитія. Такимъ образомъ, всѣ мы, въ своемъ обсужденіи воли, принимаемъ, собственно говоря, **детерминистическую** точку зрѣнія, т.-е. считаемъ волю обусловленною **психическою** причинностью, но, конечно, не въ смыслѣ того ложнаго детерминизма, который переноситъ

натуралистическое понятіе о причинѣ на волю, и въ силу этого стремится напередъ опредѣлять будущія дѣйствія воли изъ ихъ условій, но въ смыслѣ духовной причинности, въ силу всюду примѣнимаго характера духовной причинности, по которому мы объясняемъ уже наступившее событіе изъ его причинъ. Безъ этого психологическаго детерминизма невозможна никакая психологія и никакая наука о духѣ вообще. Отвергнуть его—это значитъ идти противъ того закона разума, въ силу котораго мы для обусловленнаго ищемъ условія, а найденное условіе, въ свою очередь, разсматриваемъ какъ обусловленное. Нравственная строгость Кантовской этики далеко возвышалась надъ этимъ вульгарнымъ индетерминизмомъ. Однако, Кантъ оставался подъ вліяніемъ натуралистическаго понятія о причинѣ. Прекрасно зная, что это понятіе нельзя примѣнить къ нравственной области, онъ отдѣлялъ разумъ (какъ способность отыскивать условія къ обусловленному) отъ разсудочнаго понятія о причинѣ, которое, однако, въ дѣйствительности есть ничто иное, какъ проявленіе той же самой способности. Такимъ образомъ получилось у него то совершенно не выдерживающее критики двоякое разсмотрѣніе человѣческаго существа, въ силу котораго послѣднее во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ, принадлежащихъ къ «явленіямъ», должна подчиняться причинности природы, но въ качествѣ «умопостигаемаго» характера въ отношеніи къ тѣмъ же самымъ дѣйствіямъ должно быть свободно, т. е. соединеніе противорѣчій, скрывающихся за противоположностію: являющагося (феноменальнаго) и умопостигаемаго, которое завершено было замѣчательнымъ ученіемъ о томъ, что въ волѣ само умопостигаемое есть «являющееся» [1]).

Признакомъ нравственной отвѣтственности всюду служитъ причинность характера. Человѣкъ поступаетъ въ этическомъ смыслѣ свободно, если онъ слѣдуетъ только внутренней причинности, которая опредѣляется отчасти его первоначальными

---

[1]) Вундтъ, какъ и многіе другіе, недостаточно понимаетъ Канта: разница между ними та, что Вундтъ допускаетъ для воли психологическую обусловленность, но тутъ же говоритъ, что она уходитъ въ безконечность, а слѣдовательно, ея конечная причина не познаваема. Кантъ называлъ это психологическою свободой воли и считалъ недостаточною. Доказавъ, что за явленіями скрывается вещь въ себѣ (умопостигаемое), онъ утверждалъ, что закону причинности, а слѣдовательно, и обусловленности подлежали лишь явленія, а стало быть, и воля, когда мы ее обсуждаемъ, какъ явленіе, но едва мы станемъ обсуждать ее какъ причину, мы не можемъ на нее распространять условій, ибо причина воли лежитъ за предѣлами явленій, т.-е. чувственнаго опыта, а стало быть и всякихъ условій. Гдѣ же тутъ противорѣчіе? Ред.

наклонностями, отчасти развитіемъ его характера. Человѣкъ, который по отношенію къ минутнымъ мотивамъ опредѣляется не этою внутреннею причинностью своего цѣлаго духовнаго прошлаго, поступаетъ не свободно, являясь лишь игрушкой влеченій, которыя возбуждаются всякимъ попавшимъ въ сознаніе мотивомъ. Такимъ образомъ, въ дѣйствительности устраняется здѣсь не внутреннее опредѣленіе (Determination), но такъ называемое «liberum arbitrium» свободы воли и отвѣтственности. Ибо если никакой поступокъ невозможенъ безъ мотива, что признаетъ даже индетерминизмъ, то остается лишь абсолютный случай, когда мы устранимъ значеніе причинности характера, т.-е. остается господство всякаго оказавшагося на лицо въ сознаніи мотива. И изъ такихъ-то случайныхъ влеченій долженъ въ концѣ-концовъ составиться нравственный міропорядокъ, насколько онъ проявляется въ человѣчествѣ! Только время, потонувщее въ нравственномъ эгоизмѣ и религіозномъ индифферентизмѣ или всецѣло поддавшееся вредному вліянію теоретическихъ предразсудковъ, могло впасть въ такое заблужденіе, чтобы считать подобное воззрѣніе нравственнымъ. Конечно, такою самобоготвореніе, при которомъ каждый индивидуумъ почитаетъ себя за Бога, есть въ концѣ концовъ тоже религія, но въ такомъ же приблизительно смыслѣ, въ какомъ эгоизмъ есть система морали.

e) Причинность характера.

Конечно, это было рѣдкое стеченіе обстоятельствъ, что споръ о причинности долженъ былъ возгорѣться какъ разъ въ томъ случаѣ, который служитъ самымъ нагляднымъ примѣромъ духовной причинности и въ которомъ, сверхъ того, рядъ причинныхъ условій часто бываетъ намъ данъ въ столь широкой полнотѣ, въ какой мы видимъ его только въ самыхъ простыхъ явленіяхъ причинности природы. Въ этомъ случаѣ воля представляетъ ту особенность, что въ ней это наблюденіе связи ея условій бываетъ полнѣе всего не въ самыхъ простыхъ, но именно въ самыхъ сложныхъ проявленіяхъ воли. Въ самомъ простомъ дѣйствіи по влеченію мы не можемъ идти дальше непосредственно лежащихъ въ сознаніи мотивовъ; болѣе отдаленныя причины теряются здѣсь во мракѣ индивидуальнаго склада природы. Произвольное же дѣйствіе, которое совершается съ обдуманностью и размышленіемъ, мы можемъ иногда прослѣдить относительно его условій до самой ранней исторіи, предшествовавшей совершающему это дѣйствіе; мало того, мы съумѣемъ, быть можетъ,

найти еще болѣе отдаленные моменты въ унаслѣдованныхъ имъ свойствахъ семьи или племени. Благодаря этому стеченію множества болѣе или менѣе ясно замѣчаемыхъ условій, возникаетъ потребность представить въ одномъ общемъ понятіи всѣ существующія въ данный моментъ наклонности индивидуума, которыя возникли изъ всѣхъ предшествовавшихъ причинъ и является средствомъ противъ новыхъ дѣйствующихъ мотивовъ.

Это понятіе есть понятіе характера. Подъ характеромъ мы разумѣемъ такимъ образомъ общій результатъ, вытекающій изъ предшествующей духовной причинности, который самъ, въ свою очередь принимаетъ участіе въ качествѣ причины въ каждомъ новомъ дѣйствіи.

Поэтому всѣ причины, принимающія участіе въ каждомъ самосознательномъ дѣйствіи воли, можно раздѣлить на двѣ группы, на мимолетныя, данныя въ формѣ опредѣленныхъ воздѣйствующихъ (актуальныхъ) мотивовъ, и на постоянныя, которыя въ причинности характера соединены въ одно цѣлое. И индетерминизмъ нерѣдко принималъ это раздѣленіе и думалъ достигнуть этимъ нѣкотораго примиренія съ причинностью воли, разсматривая въ качествѣ causa sui не единичный актъ воли, а характеръ, изъ котораго послѣдній вытекаетъ при помощи мотива. Естественно это пониманіе тоже основывается на ученіи Канта объ умопостигаемомъ характерѣ. Къ несчастью, однако, послѣднее понятіе имѣетъ столь же мало общаго съ эмпирическимъ характеромъ, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, сколько вещь въ себѣ съ предметомъ внѣшняго міра. Обѣ носятъ лишь одно и то же названіе и, кромѣ этого, у нихъ нѣтъ ничего общаго. Умопостигаемый характеръ долженъ быть безпричиннымъ; эмпирическій же характеръ есть результатъ совокупности причинныхъ условій и самъ въ смыслѣ послѣднихъ заключается въ каждомъ отдѣльномъ проявленія причинной дѣятельности. Чѣмъ однообразнѣе проявляются условія характера и чѣмъ болѣе они достигаютъ въ индивидуальныхъ наклонностяхъ степени прочныхъ нравственныхъ склонностей, тѣмъ скорѣе мы бываемъ въ состояніи не только вывести совершаемыя дѣйствія изъ характера, но вдобавокъ и предсказать на основаніи его изученія, какъ онъ будетъ реагировать на извѣстные мотивы. Въ этой высшей формѣ характера духовная причинность пріобрѣтаетъ такимъ образомъ неизмѣнность, почти одинаковую съ механизмомъ природы.

Конечно, это нужно сказать лишь о вполнѣ развитомъ ха-

рактерѣ, который уже не подвергается нарушающимъ измѣненіямъ; мало того, въ самомъ строгомъ смыслѣ такое состояніе непреложной закономѣрности есть просто идеалъ, которому никогда не бываетъ соотвѣтствія въ дѣйствительности. Этотъ идеалъ есть истинный умопостигаемый характеръ: онъ есть регулятивная идея, на основаніи которой мы обсуждаемъ каждую чужую волю и сообразно съ которой мы должны урегулировать нашу собственную волю. Эмпирическій же характеръ стоитъ въ неудержимомъ потокѣ общаго духовнаго развитія. Его зародышъ скрывается въ первыхъ склонностяхъ индивидуальнаго сознанія; онъ есть наслѣдіе болѣе раннихъ родовъ, которое достигаетъ развитія въ единичномъ существованіи и, обогатившись новыми наклонностями, переходитъ на послѣдующія поколѣнія. Прежде всего въ упомянутомъ духовномъ развитіи участвуютъ внѣшнія вліянія, воспитаніе и другіе жизненные опыты. Особенно же содѣйствуетъ этому послѣднему въ качествѣ самаго существеннаго фактора упражненіе воли. Каждое дѣйствіе воли оставляетъ постоянное расположеніе къ подобнымъ же дѣйствіямъ. Такъ образуются индивидуальныя направленія воли, которыя сообщаютъ характеру тѣмъ сильнѣйшій отпечатокъ, чѣмъ меньше результатъ упражненія нарушается въ отдѣльныхъ случаяхъ колеблющимися дѣйствіями. Такимъ образомъ, внѣшнее воспитаніе даетъ начало образованію характера, который завершается въ самовоспитаніи.

Но единичная воля содержится въ общей волѣ, которая, въ свою очередь заключаетъ въ себѣ различныя ступени, смотря по распространенію общихъ представленій и стремленій. Сообразно съ этимъ и надъ индивидуальными направленіями воли возвышаются общія, изъ которыхъ составляется общій характеръ союза людей. Въ своей самой тѣсной формѣ онъ яснѣе всего представляется намъ въ качествѣ семейнаго и племенного характера, именно на низшихъ ступеняхъ культуры. Болѣе высокое соціальное развитіе вслѣдствіе болѣе многостороннихъ взаимоотношеній, которыя оно ведетъ за собою, заставляетъ эти простѣйшія формы общаго характера отступать все болѣе и болѣе на задній планъ: это уже не столь воздѣйствующій характеръ, какъ первые задатки его, въ которыхъ обнаруживало свое дѣйствіе ближайшее племенное сообщество. Напротивъ, вслѣдствіе вліянія одинаковыхъ историческихъ событій, все болѣе и болѣе возрастающаго родства языка и общенія посредствуемой имъ духовной жизни, народный характеръ

получаетъ все большее и большее значеніе. Здѣсь и индивидуальное сознаніе, выходя далеко за предѣлы личныхъ отношеній, усвояетъ себѣ общія направленія воли и, вслѣдствіе этого, принимаетъ участіе въ созданіи общей воли, которая, въ свою очередь, въ качествѣ существеннаго фактора, содѣйствуетъ духовному развитію общаго духа человѣчества. Такъ появляется общій характеръ человѣчества, какъ созданія воли, для котораго въ первоначальныхъ условіяхъ человѣческаго общества вовсе не было даже и намека. Онъ есть всецѣло продуктъ исторической жизни и духовной культуры. Какъ таковой, онъ отражается, по крайней мѣрѣ, у культурныхъ народовъ, уже въ большомъ количествѣ общихъ направленій воли, вытекающихъ изъ одинаковыхъ интеллектуальныхъ и нравственныхъ воззрѣній. Часто говорятъ, что дикарь носитъ въ себѣ лишь характеръ племени и орды, но что ему не достаетъ образованія индивидуальныхъ особенностей. Это, безъ сомнѣнія, до извѣстной степени справедливо. Однако, заблуждается тотъ, кто соединяетъ съ этимъ то мнѣніе, будто общее развитіе характера заключается въ индивидуализированіи. Рука объ руку съ послѣднимъ, а также съ постепеннымъ ослабленіемъ ближайшаго вліянія семьи и племени (котораго не слѣдуетъ забывать) идетъ противоположное явленіе. Оно заключается въ образованіи болѣе и болѣе расширяющагося народнаго характера и въ развитіи въ концѣ-концовъ обще-человѣческаго характера, въ которомъ (такъ какъ въ столкновеніи отдѣльныхъ лицъ и народовъ прежде всего уничтожаются разрушительныя силы), наконецъ достигаютъ своего выраженія тѣ направленія воли, которыя для человѣка, какъ таковаго, независимо отъ частныхъ условій мѣста и времени, имѣютъ вѣчное значеніе.

4) Совѣсть.

а) Различныя пониманія совѣсти.

Отъ свободы воли, какъ внутренней причинности воли, опредѣляемой характеромъ, зависятъ непосредственно такія особенности, которыя отличаютъ наше самообсужденіе (Selbstbeurtheilung) отъ обсужденія другихъ, независящихъ отъ насъ, явленій. Такъ какъ она относится къ такому произвольному (willkürlich) закону, который мы можемъ не только иначе думать, но и иначе создать, то это самообсужденіе направляется не только на внѣшній результатъ нашего поступка, но прежде всего и на причины его, слѣдовательно на мотивы, которые

опредѣляютъ его, и на характеръ, который оказывается восприимчивымъ къ этимъ мотивамъ.

Но то психологическое состоянiе, логическимъ результатомъ котораго является обсужденiе себя самого, не есть въ началѣ процессъ сужденiя. Прежде, чѣмъ оно разовьется до этого, оно выступаетъ въ формѣ представленiй, связанныхъ непосредственно съ аффектами одобренiя и неодобренiя и осложненныхъ сильными чувствованiями. Такъ какъ эти аффекты противоборствуютъ другъ другу, то они могутъ содержать въ себѣ побужденiя къ противоположнымъ актамъ самообсужденiя. Въ просторѣчiи всѣ эти внутреннiя состоянiя, насколько они получаютъ свое выраженiе въ самосознанiи, какъ сужденiя хотящаго субъекта о своихъ собственныхъ мотивахъ и о своемъ собственномъ характерѣ, называютъ совѣстью.

Но, очевидно, что такое выраженiе никоимъ образомъ не соотвѣтствуетъ вполнѣ опредѣленному понятiю. Первоначально оно никогда не ограничивалось одною нравственною областью и распространялось настолько насколько, вообще можетъ распространяться самообсужденiе съ его подготовительными стадiями. Такъ, говорятъ о логической, эстетической, политической совѣсти и т. п. вовсе не потому, что эти понятiя, хотя отчасти, должны были совпадать съ понятiемъ о нравственной совѣсти. Научная терминологiя по большей части сохраняетъ ограниченiе понятiя совѣсти одною областью моральною, такъ что здѣсь можно и не обращать вниманiе на упомянутое болѣе широкое словоупотребленiе. Но замѣчательно, что наша рѣчь всѣ эти стадiи, начиная отъ примитивнаго аффекта, сопровождающаго самое дѣйствiе, и кончая развитымъ самообсужденiемъ, называетъ однимъ и тѣмъ же именемъ. Эта неопредѣленность ясно отражается на этическихъ теорiяхъ, которыя то полагаютъ сущность совѣсти въ чувствѣ или влеченiи, каковы теорiи новѣйшихъ теологическихъ этиковъ, то вмѣстѣ съ Кантомъ—во внутреннемъ процессѣ сужденiя, то, согласно съ ученiемъ схоластики и Вольфiанской школы, разсматриваютъ ее даже какъ умозаключенiе, въ которомъ нравственная норма должна составлять большую посылку, а конкретный поступокъ—меньшую посылку. Не смотря на эту искусственную теорiю «Syllogismus practicus», которая и здѣсь превращаетъ добавочное размышленiе о предметѣ въ самый предметъ, все-таки нужно сказать, что каждое изъ упомянутыхъ пониманiй для извѣстныхъ случаевъ справедливо, а для другихъ нѣтъ; такова судьба всѣхъ понятiй, имѣющихъ многоразличный

психологическій смыслъ. Отдѣльный актъ совѣсти можетъ быть и чувствомъ, и аффектомъ, и влеченіемъ, и сужденіемъ. Но такой совѣсти, которая внѣ отдѣльныхъ актовъ существовала бы, какъ какая-то отдѣльная способность человѣческой души, конечно, нѣтъ. Понятіе въ этомъ общемъ смыслѣ есть лишь обобщеніе изъ всѣхъ тѣхъ отдѣльныхъ, между собою различающихся, фактовъ, взаимная связь между которыми находится только въ ихъ отношеніи къ мотивамъ и характеру собственнаго «я».

Кромѣ разсматриванія совѣсти, какъ отдѣльнаго существа, есть еще одно воззрѣніе на совѣсть, видящее въ ней голосъ Бога, а въ законѣ совѣсти божественный законъ. Дѣйствительно, уже наша рѣчь, называющая это явленіе: «со-вѣстью», «со-знаніемъ» [2]) подразумѣвала подъ этимъ первоначально божественное сознаніе. Ибо къ представленію о томъ, что боги видятъ людскія дѣла, съ раннихъ поръ присоединилось другое, что они могутъ видѣть и въ человѣческомъ сердцѣ.

Далѣе совѣсть начали представлять хотя и не въ видѣ дѣятельности, чуждой нашему «я», однако, все-таки полагали, что она должна быть совершенно отдѣлена отъ мотивовъ и наклонностей, которыми опредѣляется поступокъ. Противопоставляли всѣмъ другимъ мотивамъ непосредственное, нѣсколько въ смыслѣ Канта вытекающее изъ умопостигаемаго характера, сознаніе долга (обязанности) и по мѣркѣ этого категорическаго императива должны были обсуждаться всѣ эти мотивы и самый эмпирическій характеръ. Но и это пониманіе, которое слѣдуетъ разсматривать какъ философское выраженіе миѳологической теоріи о совѣсти, какъ о чемъ-то отдѣльномъ, содержитъ въ себѣ два предположенія, изъ коихъ одно противорѣчитъ нравственному опыту, другое—психологической природѣ человѣка. Одно изъ этихъ предположеній состоитъ въ томъ, что нравственная обязанность вездѣ считается нравственною обязанностью и что поэтому совѣсть свободна отъ всякаго измѣненія, зависящаго отъ времени; это предположеніе никогда не подтверждается историческимъ опытомъ. Правда, послѣдній указываетъ намъ, какъ мы видѣли раньше, рядъ явленій, на основаніи которыхъ можно заклю-

---

[2]) По-нѣмецки Gewissen (совѣсть) состоитъ, какъ и русское «совѣсть», изъ префикса «Ge» («со») и Wissen «знаніе», «вѣсть» (отъ «вѣдать»). Отсюда, слова «сознаніе» или «совѣсть», или «Gewissen», буквально значитъ одно и то же.
Ред.

чить, что понятіе нравственнаго въ человѣчествѣ, вѣроятно, стремится постепенно къ окончательному согласію, но также извѣстно и то, что такое единство этическихъ воззрѣній будетъ, по меньшей мѣрѣ, лишь окончательнымъ результатомъ продолжительнаго развитія. А до тѣхъ поръ во всѣхъ перемѣнахъ, соединенныхъ съ развитіемъ, принимаетъ участіе и совѣсть: формы ея проявленія разнообразны, и лишь потомъ постепенно изъ измѣнчиваго содержанія одинаковыхъ заповѣдей составляется твердое зерно общихъ взглядовъ.

Достаточнымъ доказательствомъ этого служитъ опытъ, показывающій, что есть цѣлые народы и времена, у которыхъ убійство изъ мести, кажущееся намъ постыднымъ, считается не преступленіемъ, а похвальнымъ дѣломъ. Если бы и было въ насъ совершенно неизмѣнное правило совѣсти, которое, однако, въ отдѣльныхъ случаяхъ способно затемняться эгоистическими влеченіями, то и этимъ ничего не доказывается, такъ какъ извѣстно, что его недостаетъ вообще примитивной нравственной культурѣ? Религіозное представленіе о томъ, что въ сердцѣ человѣка происходитъ борьба божественнаго начала съ злымъ духомъ, является стоящимъ ближе къ истинѣ, чѣмъ философское ученіе о неизмѣнномъ долгѣ, начертанномъ въ совѣсти: въ самомъ дѣлѣ, ученіе о борьбѣ злаго и добраго начала, ставя цѣлью конечную побѣду добра, даетъ понятіе о самомъ великомъ и широкомъ законѣ, который господствуетъ надъ всею нравственною жизнью, о законѣ развитія. Напротивъ та философія, въ которой голосъ совѣсти выливается въ окаменѣлую форму неизмѣннаго категорическаго императива долга и которая на мѣсто демона ставитъ (также неизмѣнныя) чувственныя наклонности, приноситъ въ жертву общее развитіе нравственныхъ идей и, вмѣстѣ съ этимъ, самое драгоцѣнное содержаніе нравственной жизни. Но можно-ли, въ концѣ-концовъ, сомнѣваться въ томъ, какое пониманіе выше и потому нравственнѣе, то-ли, которое выбрасываетъ изъ человѣческой духовной жизни все нравственное, чтобы противопоставить ей это же нравственное содержаніе въ окаменѣломъ неизмѣнномъ видѣ въ качествѣ посторонняго для нея закона, или то, которое допускаетъ его участіе въ безконечномъ процессѣ развитія духа, отражающагося въ общей духовной жизни человѣчества, неотъемлемую часть которой составляетъ и нравственная жизнь?

Не только объективному, но и субъективному опыту, т.-е. всему нашему знанію о природѣ человѣка противорѣчитъ упомянутое ученіе о совѣсти, какъ отдѣльной отъ нашихъ душев-

ныхъ дѣятельностей. Мы не знаемъ ни одного произвольнаго поступка, который былъ бы совершонъ не по чувству и влеченію, такъ какъ послѣднія не составляютъ отдѣльнаго отъ воли явленія, но представляютъ собою интегрированныя (нераздѣльныя) части дѣятельности воли, отдѣляемыя отъ нея только при помощи нашей абстракціи. Поэтому невозможно, чтобы человѣкъ въ своемъ поступкѣ и, соотвѣтственно этому, въ своихъ сужденіяхъ относительно поступковъ руководился чистымъ (т.-е. свободнымъ отъ всякихъ мотивовъ чувствованія) долгомъ. Подобный взглядъ превращаетъ вмѣстѣ съ совѣстью и волю въ абстрактно-интеллектуальный процессъ, который вообще не можетъ существовать, а тѣмъ менѣе вступать въ связь съ дѣйствительными мотивами или совершать поступки. Какъ воля получаетъ дѣйствительность только въ связи съ представленіями, сопровождающимися сильнымъ чувствомъ, такъ и совѣсть не можетъ составлять чего-либо отдѣльнаго отъ мотивовъ воли, но можетъ основываться лишь на отношеніи различныхъ мотивовъ другъ къ другу. Но область нравственныхъ поступковъ (во всякомъ случаѣ) представляетъ особенность, которая непосредственно вытекаетъ изъ основнаго характера нравственности и въ которой эта область соприкасается съ тѣми областями, гдѣ такъ же понятіе нормы достигло своего полнаго выраженія, давшаго начало вышеупомянутому, болѣе широкому смыслу слова совѣсть. Эта особенность заключается въ образованіи императивныхъ мотивовъ.

b) Происхожденіе императивныхъ мотивовъ.

Всѣ мотивы импульсивны: каждый изъ нихъ самъ по себѣ въ отдѣльности дѣйствовалъ бы, какъ непреодолимое стремленіе; поэтому же и, наоборотъ, когда на насъ дѣйствуютъ многіе мотивы вмѣстѣ, то они образуютъ побудительныя силы, взаимно борющіяся другъ съ другомъ за то или другое направленіе нашей воли, причемъ она, въ концѣ-концовъ, слѣдуетъ преобладающимъ мотивамъ. Императивные мотивы также импульсивны, но къ этому присоединяется еще и другое свойство: съ ними всегда соединяется еще то представленіе, что они должны предпочитаться всѣмъ другимъ, т.-е. просто импульсивнымъ, мотивамъ. Само собою разумѣется и императивные мотивы могутъ вступать между собою въ борьбу: борьба лежитъ въ основѣ того процесса совѣсти, который называютъ столкновеніемъ обязанностей. Напротивъ, болѣе простая и нормальная функція совѣсти состо-

итъ въ томъ, что послѣдняя сопровождаетъ борьбу императивныхъ и импульсивныхъ мотивовъ особыми, свойственными ей, аффектами, которые, съ своей стороны, увеличиваютъ силу императивныхъ мотивовъ и потому весьма часто доставляютъ имъ побѣду даже въ тѣхъ случаяхъ, когда сила чувства у самихъ этихъ мотивовъ бываетъ недостаточна для побѣды. Если эти аффекты предшествуютъ поступкамъ или, по меньшей мѣрѣ, идутъ вмѣстѣ съ поступками, производя упомянутое дѣйствіе, обыкновенно называютъ законодательною и побуждающею совѣстью; этой совѣсти противопоставляютъ другую совѣсть, которая является послѣ совершенія поступка, и ее называютъ осуждающею. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ, разница та, что аффекты возникаютъ уже не изъ столкновенія мотивовъ между собою, а вслѣдствіе ихъ отношенія къ получившемуся результату поступковъ. Всѣ эти моменты суть непосредственные результаты существованія императивныхъ мотивовъ; поэтому, не въ этихъ мотивахъ заключается собственно задача вопроса о совѣсти; она сосредоточивается въ вопросѣ: какъ возможно вообще возникновеніе императивныхъ мотивовъ?

Интуиціонизмъ (т.-е. теоріи, которыя видятъ въ нравственныхъ законахъ непосредсредственное внутреннее наитіе) выходитъ изъ того предположенія, «что императивы долга» вовсе не имѣютъ характера мотивовъ, и что, напротивъ, эти императивы должны быть чисто интеллектуальными заповѣдями, но которымъ все-таки слѣдуетъ приписать способность дѣйствовать на импульсивные мотивы. Къ такому психологически невозможному представленію едва-ли бы и пришли, если бы, съ одной стороны, не считали невозможнымъ чисто автоматическое возникновеніе императивовъ и, съ другой стороны, не имѣли бы предъ собою въ религіозныхъ и правовыхъ предписаніяхъ объективныхъ положеній, касающихся содержанія нравственныхъ поступковъ. Такимъ-то образомъ и напали на рѣдкій средній путь, разсматривая императивы, какъ объективныя нормы, которыя, однако, должны въ то же время достигать до сознанія совершающаго поступокъ путемъ непосредственнаго субъективнаго опыта. Положеніе, которое еще и теперь выставляется въ данномъ случаѣ, какъ несомнѣнное, таково: тѣ положенія, которыя имѣютъ характеръ безусловной пригодности, не могутъ сами по себѣ выходить изъ эмпирическихъ мотивовъ, которые всегда бываютъ обусловлены.

Но, помимо уже упомянутой выше измѣнчивости нравствен-

ныхъ представленій (въ разныя времена и у разныхъ народовъ), самое столкновеніе обязанностей показываетъ, что о подобной безусловности не можетъ быть рѣчи ни на одной изъ ступеней нравственнаго развитія. Нѣтъ такого нравственнаго закона, выполненіемъ котораго въ отдѣльныхъ случаяхъ не приходилось бы жертвовать ради именно какой-либо еще болѣе высокой и святой нравственной задачи, имѣющей болѣе общее значеніе. Но какой мы должны дѣлать выборъ при подобномъ столкновеніи обязанностей, этого не можетъ рѣшить ни одно изъ лежащихъ въ насъ a priori основоположеній, а это можетъ рѣшить лишь то болѣе общее пониманіе нравственныхъ задачъ жизни, которое возможно при посредствѣ пройденнаго духовнаго развитія и на почвѣ богатаго нравственнаго опыта. Съ другой стороны, нѣтъ болѣе сильнаго предразсудка, какъ то мнѣніе, что, будто бы, необходимы совершенно особыя условія для того, чтобы въ человѣкѣ запечатлѣлась б е з у с л о в н о с т ь и о б щ е о б я з а т е л ь н о с т ь извѣстныхъ положеній. На самомъ дѣлѣ чего только не считали за безусловное и необходимое съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ наука? И какъ ничтожны бывали (какъ иногда оказывалось) мотивы, на основаніи которыхъ утверждали такую аподиктическую важность подчасъ произвольныхъ положеній? Дѣйствительно, если бы все значеніе моральныхъ императивовъ должно было опираться только на э т о м ъ доводѣ, то положеніе ихъ было бы незавиднымъ. Но если причины, опредѣляющія убѣжденія людей, не всегда имѣютъ рѣшающее значеніе, то неудивительно, если мы и между императивными нравственными мотивами найдемъ такіе, которые сами по себѣ не имѣютъ несомнѣннаго значенія. Даже тотъ фактъ, что эти ничтожныя основанія часто играютъ преобладающую роль у огромнаго большинства людей, не должно вводить насъ въ заблужденіе. Достоинство нравственности не можетъ терпѣть ущерба отъ того, что почва, изъ которой она воплотилась, въ нѣкоторыхъ случаяхъ не соотвѣтствуетъ высотѣ самихъ нравственныхъ идей. Напротивъ того, по нашему мнѣнію, это удивительная сторона въ нравственномъ развитіи, что въ немъ такъ часто второстепенныя условія, соединяясь, производятъ высшія дѣйствія. И въ этомъ случаѣ сказывается тотъ принципъ гетерогоніи цѣлей, который господствуетъ во всемъ нравственномъ развитіи. Если мы на основаніи этого, попытаемся дать отчетъ относительно условій, которыя могли бы превратить импульсивные мотивы въ императивные, то придется указать на четыре источника: в н ѣ ш н е е п р и н у ж д е н і е, в н у т р е н н е е п р и н у ж-

деніе, продолжительное удовлетвореніе и представленіе нравственнаго идеала жизни съ сопровождающими его импульсивными аффектами.

c) Императивы принужденія.

Внѣшнее принужденіе есть самый низшій изъ упомянутыхъ императивныхъ мотивовъ. Оно проявляетъ свое дѣйствіе въ формѣ наказанія за безнравственные поступки и то соціальное зло, которое они ведутъ за собою. Все, что въ состояніи сдѣлать принужденіе, всегда остается низшею ступенью нравственности, простою легальностью поступковъ и пристойностью поведенія, т.-е. внѣшнимъ явленіемъ, которое можетъ даже существовать и безъ дѣйствительной нравственности, хотя все-таки имѣетъ то нравственное значеніе, что устраняетъ нравственно предосудительное. Того человѣка, на котораго внѣшнее принужденіе оказываетъ такое дѣйствіе, что онъ никогда прямо не нарушилъ нравственнаго порядка, мы называемъ порядочнымъ человѣкомъ. Онъ осуществляетъ въ себѣ низшій видъ нравственнаго характера, такъ какъ ему принадлежитъ лишь то отрицательное свойство, что онъ избѣгаетъ безнравственныхъ поступковъ.

Дальнѣйшій шагъ представляетъ собою второй императивный мотивъ, большею частью стоящій въ связи съ предъидущимъ — мотивовъ внутренння го принужденія. Онъ заключается во всѣхъ тѣхъ вліяніяхъ, которыя оказываетъ (на человѣка) примѣръ другихъ, а также собственное, обусловленное воспитаніемъ и примѣромъ, упражненіе и пріученіе воли. Благодаря его значенію для нравственнаго строя жизни, его обыкновенно называютъ внутреннимъ или даже просто моральнымъ принужденіемъ—выраженіе, которое не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что всякое внутреннее принужденіе само въ себѣ морально: мы говоримъ о немъ и въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣло идетъ о совершенно безразличныхъ въ нравственномъ отношеніи вещахъ, напр., объ общественныхъ обязанностяхъ, которыя каждый выполняетъ соотвѣтственно своему положенію, и т. п. Моральнымъ называется внутреннее принужденіе не потому, что оно само по себѣ нравственно, а потому, что оно, вмѣстѣ съ прочими отношеніями къ другимъ людямъ, приводитъ и къ отношеніямъ нравственнаго свойства. Въ этомъ отношеніи внутреннее принужденіе прежде всего помогаетъ внѣшнему принужденію въ его отрицательномъ дѣйствіи. Но оно стоитъ значительно выше послѣдняго, такъ

какъ уже носитъ въ себѣ стремленіе къ положительной нравственной дѣятельности. Благотворительность, забота объ общемъ благѣ, точное исполненіе обязанности въ отношеніи къ занимаемому положенію и семьѣ—когда они совершаются уже не по принужденію другихъ, а изъ простого вліянія примѣра другихъ или привычки, или вслѣдствіе желанія подражать другимъ—могутъ казаться уже настоящими добродѣтелями въ обыденной жизни. Тотъ характеръ, который во всѣхъ обстоятельствахъ дѣйствуетъ подъ вліяніемъ императивнаго мотива такого внутренняго принужденія, мы называемъ благопристойнымъ.

d) Свободные императивы.

Принужденіе въ обѣихъ своихъ формахъ можетъ вызвать лишь внѣшніе симптомы нравственности или, въ самомъ благопріятномъ случаѣ, пріобрѣтаемое путемъ упражненія сопротивленіе безнравственному. Моральность, которая зиждется только на этой основѣ, всегда можетъ потерпѣть крушеніе въ случаяхъ рѣшительныхъ; и дѣйствительно, одинъ изъ прискорбнѣйшихъ случаевъ, какой только мы можемъ наблюдать, состоитъ въ томъ, что хорошо выдержанные, воспитанные характеры выталкиваются изъ своей прежней колеи, повидимому, совершенно случайнымъ обстоятельствомъ, и мы должны признаться, что не будь этого рокового случая, они, вѣроятно, съ честью прошли бы свою жизнь до конца. Стойкость характера, преодолѣвающая подобныя опасности, никогда не можетъ быть пріобрѣтена при помощи императивнаго мотива одного лишь принужденія; для этого нужны другія побудительныя причины, которыя мы назовемъ свободными императивами, или императивами свободы, такъ какъ эти причины, будучи совершенно независимы отъ внѣшнихъ вліяній, имѣютъ свой источникъ единственно въ собственномъ сознаніи совершающаго поступокъ.

Сюда принадлежитъ прежде всего мотивъ прочнаго (продолжительнаго) удовлетворенія.

Уже Сократъ, который въ этомъ случаѣ является лишь истолкователемъ особеннаго настроенія, существующаго у болѣе глубокихъ этическихъ натуръ, указалъ на этотъ моментъ прочности, конечно, не задаваясь ближайшимъ вопросомъ относительно причинъ такой особенности [1]). Здѣсь онъ отмѣчаетъ ничто иное, какъ ту ступень нравственнаго развитія, которая стоитъ выше

---

[1]) См. часть II, гл. I.

принужденія. Тотъ фактъ, что извѣстные поступки доставляютъ болѣе прочное удовлетвореніе, нежели другіе, представляетъ собою въ этомъ случаѣ императивъ предпочтенія, безъ всякаго вопроса о причинѣ такого различія. Но, если, такимъ образомъ, основанія этой оцѣнки не входятъ непосредственно въ сознаніе, то мы должны еще открыть ихъ путемъ общаго изслѣдованія мотивовъ нравственнаго.

А на этомъ пути мы приходимъ къ важному результату: неэгоистическими (selbstlosen) поступками являются вообще тѣ, которымъ принадлежитъ упомянутое преимущество болѣе прочнаго удовлетворенія. Но такъ какъ въ этомъ случаѣ императивъ свободнаго предпочтенія сходится съ обоими императивами принужденія, то они взаимно подкрѣпляютъ другъ друга, именно въ томъ смыслѣ, что нарушеніе мотивовъ принужденія порождаетъ неудовольствіе, мѣшающее наступленію удовлетворенія. Поэтому-то принужденіе и является важнымъ средствомъ, подготовляющимъ къ свободной нравственности. Мы называемъ честнымъ или правдивымъ такой характеръ, который осуществляетъ свободную нравственность инстинктивно, такъ, что дѣлаетъ хорошо, не справляясь съ основаніями для этого.

Такъ какъ честный человѣкъ стремится исполнять нравственныя требованія для самой нравственности, а не для внѣшности только, то ему легче противостоять противъ такихъ искушеній, которымъ подчиняется тотъ, кто старается сохранить лишь внѣшнюю пристойность. Но такъ какъ онъ не даетъ себѣ никакого отчета въ послѣдней цѣли своего дѣйствія, то столкновеніе въ немъ обязанностей легко приводитъ его къ колебанію и заставляетъ слѣдовать случайнымъ влеченіямъ, причемъ можетъ получить перевѣсъ наименѣе достойное.

Здѣсь процессъ совѣсти заканчивается послѣднимъ изъ императивныхъ мотивовъ: представленіемъ нравственнаго идеала жизни. Въ періодѣ идеалѣ путеводной нитью для всѣхъ отдѣльныхъ поступковъ является высочайшая нравственная жизненная цѣль. Эта цѣль жизни становится индивидуальнымъ мотивомъ, когда единичное сознаніе усвояетъ себѣ общія цѣли нравственнаго развитія въ тѣхъ его условіяхъ, которыя опредѣляются извѣстнымъ мѣстомъ и временемъ, и въ этихъ цѣляхъ видитъ цѣль собственной личной жизни. Поэтому индивидуальный идеалъ жизни, служащій руководствомъ для всѣхъ единичныхъ настроеній, всегда можетъ быть лишь особою формой, въ которой проявляется общечеловѣческій

идеалъ въ его отношеніи къ опредѣленнымъ границамъ времени и внѣшнимъ проявленіямъ жизни, равно какъ и въ отношеніи къ особенной сферѣ дѣятельности единичной нравственной личности. Ибо упомянутый общій идеалъ не есть бсоственно образующійся (gewodenes) и данный навсегда, но вѣчно образующійся и никогда не осуществляемый. Сознаніе каждаго времени понимаетъ его въ извѣстныхъ цѣляхъ, мотивахъ и нормахъ. Однако, неотъемлемое достоинство послѣднихъ лежитъ не въ абсолютной, а въ относительной ихъ неисчезаемости, именно въ томъ, что данные этическіе моменты дѣйствительно принадлежатъ общему развитію, которое проявляется въ постоянномъ усовершенствованіи нравственныхъ идей, какъ неразрывное цѣлое. Только эта послѣдняя ступень есть ступень совершенно сознательной нравственности. Здѣсь императивы принужденія становятся безразличными для совѣсти; мало того, въ рѣшительные моменты она можетъ смѣло переступить эти мотивы, какъ какъ знаетъ, что есть такіе поворотные пункты въ нравстеенномъ развитіи, когда все то, что до сихъ поръ считалось справедливымъ и нравственнымъ, кажется несправедливымъ и безнравственнымъ.

Когда, далѣе, инстинктивная справедливость уступаетъ мѣсто такому справедливому дѣйствію, которое освящается познаніемъ нравственныхъ цѣлей, тогда на основаніи этихъ цѣлей разрѣшается всякое столкновеніе обязанностей.

Понятно, что эта послѣдняя форма характера чаще является въ видѣ нѣкоторыхъ приближеній къ идеалу, чѣмъ въ формѣ совершенства, сколько-нибудь отвѣчающаго идеалу. Эти приближенія мы называемъ благородными характерами. Въ огромной массѣ людей, дѣйствующихъ изъ благоприличія и инстинктивной справедливости, изъ которыхъ составляется обычная нравственность, эти характеры составляютъ рѣдкое исключеніе, какъ и все, что въ формѣ личности хотя отчасти приближается къ совершенству. Они воплощаютъ въ себѣ истинное благородство духа; послѣднее стоитъ далеко выше тѣхъ среднихъ по достоинству характеровъ (часто называемыхъ тѣмъ же именемъ), которые выдаются только своимъ, нѣсколько не заурядным интеллектуальнымъ образованіемъ. Но надъ благородными характерами, въ свою очередь, свѣтитъ, какъ солнце надъ падающими звѣздами, идеальный характеръ, нравственный геній, котораго духъ исторіи производитъ на свѣтъ неизмѣримо рѣже, нежели другіе роды геніальнаго дарованія, — быть можетъ, вѣками или тысячелѣті-

ями. Въ то время, какъ значительно преобладающая масса нравственныхъ силъ работаетъ для настоящаго или, во всякомъ случаѣ, для ближайшаго будущаго, въ идеальномъ характерѣ, повидимому, воплощается общій духъ человѣчества для того, чтобы, завершивъ въ себѣ все нравственное развитіе прошлаго, распространять свой свѣтъ въ отдаленнѣйшую глубину будущаго.

Великое не можетъ возникнуть на скудной почвѣ будничной жизни; напротивъ, оно предполагаетъ такія условія, благодаря которымъ сказывающаяся въ общемъ сознаніи потребность достигаетъ въ отдѣльной личности степени побудительной силы, способной, въ свою очередь, давать цѣлому сильные толчки (Impulsen). Большинство людей, видящихъ только результаты, а не тайно дѣйствующія силы духовной жизни, удивляется подобнымъ явленіямъ. Но это есть нично иное, какъ такое же явленіе, подобія котораго можно найти во всемъ духовномъ развитіи. Повсюду отдѣльный человѣкъ подчиняется общему духу, въ которомъ онъ принимаетъ участіе всѣми своими представленіями, чувствами и желаніями. Въ передовыхъ же умахъ (упомянутые творческіе геніи нравственности также суть передовые умы высшаго ранга) сосредоточивается общій процессъ пройденнаго развитія и даетъ такіе результаты, которые указываютъ общему духу новый путь.

e) Религіозная форма нравственныхъ императивовъ.

Четыре императивныхъ мотива — внѣшняго и внутренняго принужденія, продолжительнаго удовлетворенія и нравственнаго идеала жизни, вѣроятно, стали проявлять свое дѣйствіе уже съ самаго начала существованія нравственной жизни вообще. Но они едва-ли когда бы то ни было или, по крайней мѣрѣ, на позднѣйшихъ ступеняхъ нравственнаго развитія обнаруживали свои дѣйствія въ той общей формѣ, въ которой мы должны были разсматривать ихъ здѣсь, независимо отъ всѣхъ болѣе частныхъ формъ ихъ проявленія. И въ данномъ случаѣ религіозная форма нравственныхъ идей предшествуетъ всякой другой. Такъ, императивъ внѣшняго принужденія дѣйствуетъ прежде всего исключитесьно въ формѣ религіозной нравственной заповѣди, и только тѣ средства, которыми пользуется это принужденіе, переходятъ постепенно къ политической власти, которая съ этихъ поръ принимаетъ участіе въ этомъ принужденіи совмѣстно съ религіозными вліяніями. Также точно и императивъ внутренняго

принужденія обнаруживаетъ свои дѣйствія при посредствѣ религіознаго сообществa и свободныхъ вліяній обычаевъ, постепенно дифференцирующихся изъ него. Императивъ «прочнаго удовлетворенія» становится высшимъ мотивомъ, благодаря складывающемуся убѣжденію въ неизбѣжности наградъ и наказаній. Наконецъ, и нравственность «по идеалу» не чужда, въ концѣ концовъ, религіозной формы; мало того, послѣдняя получаетъ здѣсь особенное значеніе, благодаря тому, что нравственный идеалъ выступаетъ въ религіи для каждаго отдѣльнаго человѣка въ качествѣ личнаго образца нравственнаго образа жизни[1]). Если религія выполняетъ свое назначеніе нравственной воспитательницы, то не слѣдуетъ упускать изъ виду, что она можетъ дѣлать это только потому, что сама она не составляетъ чего-либо отдѣльнаго отъ человѣческаго духа, а представляетъ собою конкретное чувственное воплощеніе нравственнаго идеала.

Изъ четырехъ императивовъ совѣсти только послѣдній (идеалъ) содержитъ дѣйствительное познаніе истинныхъ побужденій и цѣлей нравственной жизни. Однако, если бы мы стремились придать ему окончательную формулировку, то это противорѣчило бы существу нравственнаго идеала. Если нравственныя идеи развиваются, то и наука о нравственномъ не можетъ оставаться въ одномъ положеніи. Можно только попытаться дать упомянутымъ идеямъ выраженіе возможно полное для даннаго времени и стоящее на высотѣ познанія, достигнутаго историческимъ путемъ. Тѣмъ не менѣе, слѣдуетъ удалить изъ такого рода формулировокъ все, что̀ носитъ на себѣ печать временности или обусловленности извѣстною точкой зрѣнія. Сюда принадлежитъ прежде всего обычное въ моральной философіи различеніе блага, добродѣтелей и обязанностей. Изъ нихъ понятіе блага имѣетъ специфически эвдемонистическое происхожденіе и потому, хотя бы мы и отрѣшились отъ эвдомонистики, тѣмъ не менѣе, понятіе блага при всякихъ обстоятельствахъ способно принимать ошибочное значеніе; понятіе добродѣтели, вслѣдствіе своей связи со всею суммой личнаго поведенія, слишкомъ далеко отъ побужденій въ отдѣльныхъ поступкахъ; въ понятіи обязанности, наконецъ, объективное и универсальное значеніе нравственныхъ законовъ скрывается за

[1]) См. Отд. I, гл. II.

ихъ субъективными и индивидуальными приложеніями. Поэтому мы говоримъ дальше не о благѣ, а о нравственныхъ цѣляхъ, не о добродѣтеляхъ, а о нравственныхъ мотивахъ, не объ обязанностяхъ, а о нравственныхъ нормахъ.

Глава вторая.

Нравственныя цѣли.

1) Главные виды нравственныхъ цѣлей.

Когда человѣкъ начинаетъ размышлять о себѣ, то онъ начинаетъ сознавать себя въ качествѣ отдѣльной личности, которая въ то же время принадлежитъ къ соціальному союзу и, въ соединеніи съ послѣднимъ, составляетъ, хотя и незначительную, частную силу въ неизмѣримомъ универсумѣ общечеловѣческаго духа. Поэтому и цѣли единичной воли могутъ быть индивидуальными, соціальными и общечеловѣческими; при этомъ сравнительно узкія изъ этихъ формъ цѣли могутъ сопровождаться побочными результатами или слѣдствіями, переходящими въ болѣе обширныя области. Поэтому въ особенности индивидуальныя цѣли нельзя изслѣдовать, не принявъ въ то же время во вниманіе болѣе отдаленныя соціальныя и общечеловѣческія послѣдствія, которыя вытекаютъ изъ этихъ цѣлей.

Методическое изслѣдованіе задачи можетъ при этомъ идти вообще двумя путями. Первый заключается въ томъ, что находятъ какое-нибудь общее понятіе нравственнаго и потомъ путемъ его анализа стараются опредѣлить отдѣльныя этическія цѣли. Этотъ путь настолько распространенъ въ новѣйшей этикѣ, что тотъ, кто не слѣдуетъ ему, подозрѣвается въ безпринципномъ способѣ изслѣдованія. И помянутый методъ, заключающійся сперва въ установленіи принципа, затѣмъ въ подчиненіи ему отдѣльныхъ случаевъ, перешелъ въ современную этику изъ другой области, которая имѣла возможность взять свой принципъ непосредственно изъ религіозныхъ положеній. Когда же свѣтская философія морали предлагаетъ подобныя же положенія, она при этомъ просто придерживается разъ принятаго пріема. Даже эмпиризмъ не составлялъ въ этомъ случаѣ исключенія: когда онъ, напримѣръ, выставлялъ принципъ эгоизма или общей пользы, то это дѣлалось не на почвѣ правильной индукціи, но такимъ образомъ, что онъ прежде всего опредѣ-

лялъ понятіе о нравственномъ сообразно съ избраннымъ принципомъ и затѣмъ старался показать, что слѣдствія, выведенныя изъ него, дѣйствительно соотвѣтствуютъ требованіямъ счастливаго или нравственнаго состоянія. Такимъ образомъ, на мѣсто фактовъ, которыми должно измѣряться понятіе о нравственномъ, выступаютъ дедукціи, которыя никогда не могутъ быть провѣрены путемъ эксперимента.

Второй путь этическаго изслѣдованія беретъ своимъ исходнымъ пунктомъ наши эмпирическія нравственныя сужденія; на ихъ почвѣ это изслѣдованіе отыскиваетъ, прежде всего, нравственныя цѣли въ отдѣльныхъ случаяхъ, а затѣмъ, при помощи этихъ цѣлей, старается опредѣлить общій этическій принципъ. Этотъ путь въ античной этикѣ (которая превосходитъ новѣйшую, по крайней мѣрѣ своею свободой отъ предразсудковъ) прежде всѣхъ проложилъ Сократъ, завершилъ же его Аристотель, пожалуй, въ формѣ окончательной для того воззрѣнія на жизнь, какое существовало въ древности. Теперь нѣкоторымъ представляется дѣтски-наивнымъ стараніе Сократа установить понятіе о нравственномъ на томъ, какъ его представляютъ всѣ люди. И, однако, для насъ нѣтъ достовѣрности большей, чѣмъ всеобщность. Мы называемъ извѣстнымъ то, что каждое нормальное сознаніе, при предположеніи достаточныхъ условій познанія, непосредственно признаетъ очевиднымъ.

Лучшаго основанія для очевидности не существуетъ и въ логическихъ, равно какъ и въ математическихъ аксіомахъ. Наука, во всякомъ случаѣ, не должна останавливаться на этой фактической очевидности, но должна изслѣдовать ея отдаленнѣйшіе источники. Но и наоборотъ, чтобы отъискать источникъ, надо прежде узнать, какъ текутъ выходящіе изъ него потоки. Поэтому, ближайшая задача изслѣдованія нравственныхъ цѣлей заключается въ отвѣтѣ на вопросъ: какія цѣли признаются во всеобщемъ нашемъ сужденіи нравственными? Какъ только при отвѣтѣ на этотъ вопросъ возникнутъ противорѣчія. мы должны будемъ покинуть этотъ путь и искать разрѣшающей споръ инстанціи внѣ противорѣчивыхъ нравственныхъ сужденій. Впрочемъ, мы увидимъ, что и здѣсь противорѣчія теорій бываютъ сильнѣе противорѣчій фактовъ. Какъ бы ни были различны общія этическія точки зрѣнія философіи, самое сужденіе о цѣляхъ, какія могутъ назваться нравственными, мало измѣняется даже въ теченіи большихъ періодовъ времени и, на извѣстной ступени развитія нравственнаго сознанія, бываетъ

почти столь же постояннымъ, какъ и сужденіе о логическихъ отношеніяхъ.

2) Индивидуальныя цѣли.

Въ качествѣ первой цѣли, которую индивидуумъ долженъ преслѣдовать самъ по себѣ, обыкновенно признаютъ цѣль самосохраненія. Опираяясь на чувственныя влеченія, которыя служатъ сохраненію личной жизни, оно представляетъ собою самую низшую изъ всѣхъ нравственныхъ цѣлей. Нравственную цѣну оно получаетъ лишь тогда, когда имѣется въ виду другая цѣль, достигаемая при его помощи. Требуютъ, чтобы отдѣльный человѣкъ сохранялъ себя для дѣятельности ради соціальныхъ и общечеловѣческихъ цѣлей или же другихъ какихъ-нибудь личныхъ цѣлей. Этихъ другихъ личныхъ цѣлей, достигаемыхъ при помощи самосохраненія, двѣ: самоудовлетвореніе (Selbstbeglückung) и самоусовершенствованіе (Selbstvervollkommnung). Такимъ образомъ, самосохраненіе всегда представляетъ собою лишь средство для другихъ опредѣленныхъ цѣлей жизни; между тѣмъ, два рода вышеназванныхъ цѣлей, т.-е. самоудовлетвореніе и самоусовершенствованіе, въ свою очередь, не могутъ быть достигнуты сами по себѣ, а являются лишь результатами, сопровождающими другія, непосредственно преслѣдуемыя, цѣли. Поэтому къ нимъ всегда мы можемъ стремиться лишь косвеннымъ путемъ, т.-е. при посредствѣ чего-либо другого. Мы можемъ удовлетворять себя посредствомъ чего-либо и усовершенствовать себя въ чемъ-либо; въ обоихъ случаяхъ только это нѣчто, которое мы представляемъ себѣ какъ средство къ достиженію или самоудовлетворенія (счастья), или усовершенствованія, составляетъ прямую цѣль нашей дѣятельности. Затѣмъ, мы достигаемъ самоудовлетворенія или путемъ личной дѣятельности, направленной на насъ самихъ, или такой, цѣлевымъ объектомъ которой служатъ другіе люди и которая, слѣдовательно, преслѣдуетъ соціальную или общечеловѣческую цѣль. Послѣдняя цѣль выходитъ за сферу личныхъ цѣлей; первая же можетъ являться лишь въ формѣ личнаго чувства удовольствія, которому мы, однако, не придаемъ никакой собственно нравственной цѣны.

То же самое нужно сказать и о самоусовершенствованіи, такъ много прославленномъ въ германской философіи морали времени Просвѣщенія. Оно также въ концѣ-концовъ можетъ

относиться только къ усовершенствованію въ дѣйствіяхъ, которыя преслѣдуютъ или индивидуальныя, или общія цѣли, и только въ послѣднемъ случаѣ подобныя дѣйствія могутъ быть признаны за нравственныя. Такимъ образомъ, все это этическое самораскрытіе индивидуальныхъ цѣлей нашей воли мы можемъ представить въ слѣдующей схемѣ:

Самосохраненіе

как самоцѣль	для другихъ косвенныхъ цѣлей	
(нравственной цѣны не имѣетъ)	для личныхъ	для общихъ цѣлей

Самоудовлетвореніе		Самоусовершенствованіе	
путемъ личныхъ	путемъ общихъ цѣлей	для личныхъ	для общихъ цѣлей
(нравственной цѣны не имѣетъ)		(нравственной цѣны не имѣетъ)	

Сохранять себя для общихъ, а не для личныхъ только цѣлей, доставлять себѣ удовлетвореніе путемъ достиженія общихъ, а не личныхъ только цѣлей нашей дѣятельности и упражнять и усовершать свои способности для того, чтобы онѣ служили не личнымъ, а общимъ цѣлямъ—это есть всеобщее правило, по которому мы направляемъ наше нравственное сужденіе индивидуальныхъ цѣлей нашей воли. На основаніи этого правила, личная цѣль нашей воли можетъ быть нравственною лишь тогда, когда она бываетъ только ближайшею, но не послѣднею цѣлью; иначе говоря: дѣйствующая личность никогда не бываетъ сама собственною конечною цѣлью нравственнаго.

3) Соціальныя цѣли.

Если настоящимъ конечнымъ объектомъ нравственной воли должно быть не наше собственное «я» то, въ такомъ случаѣ, прежде всего представляется такая альтернатива: упомянутымъ объектомъ должно быть или другое, «я» т.-е. индивидуальная личность нашего ближняго, или общество, какъ таковое, въ различныхъ его видахъ: государствѣ, общинѣ (Gemeinde), семьѣ. Если личное «я» не можетъ быть послѣднею нравственною цѣлью, то является вопросъ, почему таковою цѣлью должно быть другое «я». Сохраненіе отдѣльнаго человѣка, счастье отдѣльнаго лица, развитіе личныхъ способностей само по себѣ совершенно

одинаковы для насъ по достоинству, будемъ-ли мы сами или другой этимъ отдѣльнымъ человѣкомъ. Здѣсь, во всякомъ случаѣ, собственное «я» имѣетъ за собою даже преимущество, такъ какъ для каждаго больше обязательно добывать самому себѣ средства, для своего счастья и личнаго развитія. Если сказать, что мы должны потому предпочитать счастье общее личному, что тамъ много единицъ, а мы—одна единица, то это не имѣетъ смысла, разъ мы признали личное счастье равнымъ, по цѣнности нравственной, нулю. Изъ нѣсколькихъ отдѣльныхъ нулей не можетъ составиться никакая величина. Если индивидуальное чувство удовольствія, какъ таковое, не имѣетъ нравственной цѣны, то то-же самое нужно сказать и о чувствѣ удовольствія многихъ или всѣхъ. Поэтому, утилитаризмъ есть ничто иное, какъ расширенный эгоизмъ. Онъ принимаетъ за послѣднюю цѣль то, что можетъ быть лишь ближайшею цѣлью или средствомъ къ цѣли. Разсматриваемыя съ этой точки зрѣнія, т.-е. съ точки зрѣнія с р е д с т в а удовлетворенія,—какъ собственное, такъ и чужое,—«я» имѣютъ о т н о с и т е л ь н о е нравственное достоинство, степень котораго измѣряется тѣмъ соотношеніемъ, въ которомъ это средство находится къ своимъ нравственнымъ цѣлямъ. Отсюда же становится понятнымъ и тотъ фактъ, почему въ нашемъ сужденіи требованіе ближняго должно получать преимущество надъ нашимъ собственнымъ, такъ что тамъ, гдѣ оба требованія вступаютъ между собою въ столкновеніе, мы только удовлетвореніе перваго изъ нихъ признаемъ нравственнымъ дѣломъ. Едва-ли здѣсь имѣетъ рѣшеніе мотивъ, который обыкновенно выставляютъ, а именно, что мы ужъ и безъ того, по природѣ своей, расположены заботиться о себѣ, между тѣмъ какъ преобладаніе безкорыстныхъ поступковъ становится возможнымъ, большею частью, лишь послѣ побѣды надъ эгоистическими влеченіями. Если бы и безкорыстныя влеченія не были также точно заложены въ человѣческомъ сердцѣ, они не могли бы и развиваться; удовлетвореніе собственнаго своего «я», если оно понимается въ высшемъ смыслѣ, нежели простое удовлетвореніе чувственныхъ потребностей, несомнѣнно требуетъ больше жертвъ и воздержанія, нежели, напримѣръ, обыденное проявленіе состраданія, сопряженное съ минимумомъ самопожертвованія. Рѣшающее основаніе для предпочтенія альтруистическихъ поступковъ лежитъ болѣе всего въ двухъ взаимноподкрѣпляющихъ другъ друга мотивахъ: объективномъ и субъективномъ. Объективный

мотивъ заключается въ томъ, что, благодаря альтруистическому характеру поступка, получается возможность для болѣе расширенной (экстенсивно) дѣятельности нравственной воли, содѣйствующее общественно-соціальнымъ и общечеловѣческимъ цѣлямъ. Субъективное же и, быть можетъ, самое вѣское основаніе лежитъ въ томъ, что каждый безкорыстный поступокъ является для насъ какъ бы пробой характера, которымъ мы измѣряемъ достоинство индивидуальной личности вообще. Кто помогаетъ какому-нибудь одному бѣдняку, тотъ можетъ часто весьма мало сдѣлать этимъ для общаго блага. Тѣмъ не менѣе, его индивидуальное дѣйствіе показываетъ, что онъ можетъ подчинять собственные интересы объективнымъ цѣлямъ. Поэтому, о моральномъ достоинствѣ отдѣльнаго поступка мы судимъ не на основаніи его объективныхъ послѣдствій, а на основаніи той симптоматической цѣнности, которая принадлежитъ въ этомъ отношеніи этому единичному поступку. Бѣднякъ, который дѣлитъ свои послѣднія крохи съ несчастнымъ, дѣлаетъ больше, нежели милліонеръ, обезпечивающій ему порядочное содержаніе.

Но если индивидуумъ, т.-е. какъ мое собственное «я», такъ и постороннее «я», никоимъ образомъ не можетъ быть послѣднею цѣлью нравственнаго «я», то остаются только двѣ соціальныя цѣли: объектами нравственной воли являются общественное благосостояніе и всеобщій прогрессъ. Оба отвѣчаютъ самоудовлетворенію и самоусовершенствованію въ индивидуальной сферѣ и, подобно послѣднимъ, находятся между собою въ связи такимъ образомъ, что общественное благополучіе непрочно безъ всеобщаго прогресса, а послѣдній, въ свою очередь, можетъ заключаться лишь въ возвышеніи всеобщаго благополучія. Такимъ образомъ, второе понятіе присоединяетъ къ первому собственно моментъ поступательнаго движенія, а именно: возвышеніе общественнаго благополучія получается путемъ достиженій какой-нибудь данной цѣли, а возвышеніе всеобщаго прогресса выходитъ въ томъ же направленіи за предѣлы всякой данной цѣли.

Какое же значеніе имѣютъ въ этомъ объединеніи выраженія: «общественный» и «всеобщій»? Заключается-ли общественное благо въ суммѣ всѣхъ или возможно бо̀льшаго количества благосостояній отдѣльныхъ лицъ, т.-е. «въ максимаціи счастья»? Заключается-ли, соотвѣтственно этому, всеобщій прогрессъ въ прогрессѣ возможно бо̀льшаго количества инди-

видуумовъ? Очевидно, что утвердительный отвѣтъ на эти вопросы привелъ бы къ тому же самому этическому самораскрытію понятій всеобщаго блага и всеобщаго прогресса, съ которымъ мы уже встрѣчались при изслѣдованіи блага отдѣльнаго человѣка и прогресса единичной личности.

Чѣмъ на большее число людей распространяется счастіе, являющееся результатомъ извѣстнаго поведенія, и чѣмъ болѣе въ этомъ поведеніи заключается сознательное стремленіе подчинить свою личную волю общей волѣ, тѣмъ выше стоитъ такое поведеніе въ нашемъ нравственномъ сужденіи; но вѣдь такое сужденіе понятно лишь при томъ предположеніи, что счастіе отдѣльныхъ лицъ, сколько бы ихъ ни было, не составляетъ послѣдней цѣли, а служитъ лишь средствомъ къ достиженію дальнѣйшей и болѣе общей цѣли. И въ самомъ дѣлѣ, этой точкѣ зрѣнія соотвѣтствуютъ тѣ побужденія (Antriebe), которыми мы руководимся при сужденіи о соціальныхъ фактахъ. Чѣмъ шире кругъ общества, тѣмъ больше дѣйствія единичной воли, направленныя на общія цѣли (т.-е. такой единичной воли, въ которой воплощается воля общая), опредѣляются такими соображеніями, которыя выходятъ за предѣлы индивидуальныхъ существъ и въ концѣ-концовъ никоимъ образомъ не могутъ быть объяснимы заботой о какой-либо суммѣ индивидуумовъ. Въ этомъ случаѣ семья еще всецѣло стоитъ на границѣ личнаго существованія. Всѣ мы имѣемъ желаніе обезпечить будущее нашихъ дѣтей и даже внуковъ, но ужь судьба нашихъ потомковъ въ болѣе отдаленныя столѣтія мало заботитъ насъ. Нѣсколько дальше простирается предусмотрительная заботливость цѣлаго общества: оно поступало бы вопреки совѣсти, если бы въ своей заботѣ объ общественныхъ учрежденіяхъ имѣло въ виду лишь благо живущихъ или ближайшихъ только поколѣній. Но дальше другихъ принуждено заглядывать въ будущее государство. Только оно одно можетъ само требовать тяжелыхъ жертвъ отъ живущихъ для обезпеченія болѣе отдаленнаго будущаго. Поэтому справедливо указываютъ на то, что вездѣ, гдѣ будущее должно охраняться отъ расхищенія нынѣ живущихъ, тамъ заботу принимаетъ на себя не отдѣльный человѣкъ, и во многихъ случаяхъ даже не общество, а государство.

Такому порядку вещей вполнѣ соотвѣтствуютъ тѣ чувства, которыя мы сами испытываемъ по отношенію къ будущему. Вѣрное предсказаніе (Nachricht) о страданіи потомка, который

будетъ жить на разстояніи двухъ столѣтій отъ насъ (если бы оно было возможно), вѣроятно, мало обезпокоило бы насъ; но намъ была бы очень тяжела мысль о томъ, что государство и народъ, къ которому мы принадлежимъ, спустя небольшое число поколѣній, должны совершенно исчезнуть. Когда же идетъ дѣло о всѣхъ созданіяхъ исторіи, то столь же тяжелое чувство можетъ стать меньше развѣ только въ томъ случаѣ, если мы отодвинемъ уничтоженіе цивилизаціи, по крайней мѣрѣ, на многія столѣтія. Но есть одно такое представленіе, съ которымъ (даже если бы мы предполагали его осуществленіе черезъ тысячелѣтія) мы все таки никакъ не можемъ примириться: это мысль о томъ, что все вообще человѣчество со всею его духовною и нравственною работой безслѣдно изчезнетъ когда-либо съ лица земли, и что отъ всего этого не останется абсолютно ничего, даже ни малѣйшаго воспоминанія хотя бы въ одномъ какомъ-либо сознаніи. Поэтому всюду, гдѣ отдѣльному существованію положены границы, мы обращаемъ свой взоръ за его предѣлы и утѣшаемся надеждой на будущее большихъ соціальныхъ союзовъ людей, къ которымъ мы принадлежимъ и вмѣстѣ съ которыми мы работаемъ для болѣе продолжительныхъ нравственныхъ цѣлей; и тамъ, гдѣ, наконецъ, и эти союзы исчезаютъ предъ нашимъ взоромъ, устремленнымъ въ будущее, тамъ мы живемъ увѣренностью, что человѣческія нравственныя цѣли, въ которыхъ, въ концѣ-концовъ, принимаетъ участіе всякій отдѣльный человѣкъ, никогда не исчезнутъ. Эта увѣренность не есть знаніе, но вѣра; послѣдняя же основывается на томъ діалектическомъ анализѣ этическаго понятія о цѣли, который видитъ въ каждой данной нравственной цѣли всегда лишь ближайшую, а не послѣднюю цѣль, и слѣдовательно, въ концѣ-концовъ, лишь средство къ достиженію послѣдней, не уничтожимой (безконечной) цѣли.

Такимъ образомъ, непреодолимымъ основаніемъ для упомянутаго постояннаго отдаленія нравственныхъ цѣлей является временность (уничтожаемость) единичнаго существованія. Какъ бы ни было счастливо и совершенно это единичное существованіе, оно все-таки будетъ каплей въ морѣ жизни. Какое значеніе можетъ имѣть для міра счастіе и страданіе единичнаго существа. Эту ничтожность единичнаго счастія глубоко понимала христіанская этика, когда она обѣщаніемъ вѣчнаго блаженства противопоставляла ему идею безконечнаго счастія, безконечнаго и по степени, и по своей продолжительности. Но

то восполненіе короткой и проходящей личной жизни, котораго религіозная надежда искала въ безконечномъ, уже находилось и въ дѣйствительной жизни (разумѣется, въ формѣ конечнаго, недостаточнаго приближенія, не дающаго поэтому ограниченій эгоизму); но и такое восполненіе человѣческой мимолетности въ дѣйствительной жизни возможно только потому, что дѣйствительная жизнь считается обезпечивающею безконечность (неуничтожимость) своихъ послѣднихъ нравственныхъ цѣлей.

Поэтому-то, пока пониманіе о конечномъ существованіи остается индивидуалистическимъ (т.-е. если за личностью не видятъ дальше ничего) и пессимистическимъ, до тѣхъ поръ, пожалуй, индійское ученіе о томъ, что вѣчное забвеніе нирваны (уничтоженія) есть вѣрнѣйшее средство избавиться отъ всѣхъ страданій бытія, есть самое понятное и удобное. Но точно также, въ силу того, что въ сферѣ личныхъ влеченій воли никогда не можетъ осуществиться и то вышеописанное восполненіе человѣческой конечности, котораго ищутъ въ дѣйствительной жизни,—это восполненіе или удовлетвореніе представляется людямъ не въ формѣ субъективнаго чувства счастія, которое, какъ таковое, никогда не можетъ получить всеобщей цѣнности, но въ формѣ объективной духовной цѣнности (Werthe), которая возникаетъ изъ совокупной духовной жизни человѣчества, для того, чтобы снова возвратиться на единичную жизнь, облагороживая ее, и не для того, чтобы оно потерялось здѣсь въ массѣ единичныхъ счастій, не имѣющихъ объективной цѣны, но для того, чтобы изъ творческой силы индивидуальной жизни духа возникли новыя объективныя цѣнности (Werthe) съ еще большимъ содержаніемъ. Стоитъ только намъ встать на почву историческаго изслѣдованія, чтобы тотчасъ замѣтить, что упомянутая оцѣнка соціальныхъ нравственныхъ цѣлей есть единственно допустимая, на томъ основаніи, что она въ концѣ-концовъ является единственно дѣйствительно существующею.

На чемъ, въ самомъ дѣлѣ, основывается наша нравственная оцѣнка людей и народовъ, принадлежащихъ къ давно исчезнувшему прошлому, и отъ которыхъ поэтому мы, прежде всего, можемъ ожидать, что преходящія и обманчивыя цѣли уступили у нихъ мѣсто постояннымъ и дѣйствительнымъ цѣлямъ? Мы ихъ цѣнимъ не за то счастье, которымъ они сами наслаждались, и не за то счастье, которое они доставляли своимъ

современникамъ, но единственно за то, что̀ сдѣлали они для общаго развитія человѣчества во всемъ грядущемъ.

4) Человѣчныя (общечеловѣческія) цѣли.

Что каждый человѣкъ, если онъ поднимается до высшихъ формъ нравственной дѣятельности, дѣйствуетъ не только въ интересахъ своихъ согражданъ и современниковъ, а тѣмъ менѣе въ своихъ интересахъ, въ этомъ мы неминуемо убѣждаемся при разсмотрѣніи самыхъ возвышенныхъ примѣровъ нравственной дѣятельности. Но и здѣсь несомнѣнно имѣетъ значеніе то правило, по которому факты, объясняющіе какое-либо понятіе, должны быть обслѣдованы насколько возможно полнѣе. Стараться опредѣлить сущность нравственнаго характера изъ коекакъ удостовѣренныхъ явленій, это походитъ на то, какъ если бы кто старался изъ самыхъ запутанныхъ метеорологическихъ процессовъ опредѣлить законы общей механики. Величайшіе, иногда обоготворяемые человѣчествомъ вожаки человѣческаго духа и мысли жили и дѣйствовали для всѣхъ временъ. Слѣды ихъ нравственной дѣятельности не исчезнутъ до тѣхъ поръ, пока человѣчество имѣетъ свою исторію. Конечно, въ своихъ ближайшихъ деталяхъ, и ихъ дѣятельность проявлялась въ болѣе узкомъ кругу, и многіе ихъ поступки своею непосредственною цѣлью имѣли въ виду тогдашнюю современность. Но въ самомъ великомъ, что они дали, уже и ихъ прямая цѣль выходитъ за эти границы ихъ современности, а посредствомъ этого и самая ихъ дѣятельность, хотя и опредѣлявшаяся ближайшими условіями, пріобрѣтаетъ (какъ интегрированная составная часть идеальнаго характера) такое значеніе, которое далеко выходитъ за предѣлы ихъ непосредственныхъ цѣлей.

Если, такимъ образомъ, лишь небольшое число передовыхъ смертныхъ уважается за непосредственное стремленіе къ достиженію общечеловѣческихъ цѣлей, то и это было возможно только лишь въ формѣ косвеннаго поставленія себѣ каждымъ изъ нихъ цѣлей различныхъ порядковъ и даже самыхъ мелкихъ. Принципъ гетерогоніи цѣлей и законъ неограниченнаго новосозиданія произведеній духа обнаруживаются и здѣсь во всѣхъ явленіяхъ. Миссія, которую выполняетъ извѣстный народъ въ міровой исторіи, совершается безконечнымъ числомъ отдѣльныхъ силъ, изъ которыхъ слагается этотъ народъ въ отдѣльныхъ сферахъ своей общей жизни и своей государствен-

ной организаціи; они въ концѣ-концовъ также связаны съ личными волевыми побужденіями.

Какъ самые маленькіе, такъ и самые великіе люди могутъ въ этомъ случаѣ примѣнить къ себѣ слова духа земли:

«So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid».
(«Такъ тружусь я у шумнаго ткацкаго станка времени
И тку живую ризу божества!»)

Какъ бы ни были узки непосредственныя цѣли отдѣльнаго лица, онѣ всегда переходятъ за предѣлы его ближайшей цѣли, и въ концѣ-концовъ теряются въ безпредѣльномъ теченіи развитія человѣческаго духа.

Каковы, однако, тѣ гуманныя цѣли, къ которымъ стремятся всѣ, сравнительно болѣе узкія, нравственныя усилія? Состоятъ, ли онѣ во всеобщемъ блаженствѣ, обнимающемъ всѣ мѣстныя и временныя условія человѣческаго бытія? Или во всеобщемъ прогрессѣ, стремящемся опять-таки къ увеличенію этого блаженства, сверхъ всякой данной мѣры? Но очевидно, что и въ томъ, и въ другомъ случаѣ до нравственныхъ цѣлей возвышаются всегда только тѣ индивидуальныя ощущенія счастія, относительно которыхъ мы признали, что онѣ, по меньшей мѣрѣ, не могутъ быть послѣдними цѣлями. А потому такими послѣдними цѣлями можетъ быть лишь созданіе такихъ всеобщихъ духовныхъ твореній, въ которыхъ хотя и принимаетъ участіе индивидуальное сознаніе, но объектомъ цѣли состоитъ не отдѣльное лице, а всеобщій человѣческій духъ. Счастіе становится какъ бы побочнымъ слѣдствіемъ упомянутыхъ духовныхъ твореній, дѣйствующимъ на субъективное сознаніе и служащимъ въ то же время мотивомъ, направляющимъ побужденія воли къ ихъ достиженію. Въ этомъ смыслѣ можно смотрѣть на счастіе, какъ на неизбѣжное средство къ достиженію цѣлей, но не какъ на самую нравственную цѣль. Когда Кантъ училъ, что добро должно совершаться безъ всякой склонности, но что конечная цѣль «нравственнаго» состоитъ въ безпредѣльномъ блаженствѣ, то онъ совершенно смѣшивалъ средство съ цѣлью. Человѣкъ можетъ стремиться къ достиженію добра только потому, что это дѣлаетъ его счастливымъ; но само добро не есть еще счастіе, а только объективный духовный продуктъ, предшествующіе и послѣдующіе отблески котораго въ индивидуальномъ сознаніи при-

даютъ добру характеръ богатства въ обыкновенномъ смыслѣ слова, т.-е. превращаютъ его въ силу, порождающую счастіе.

Если гуманныя цѣли нравственнаго лежатъ въ области той общей цѣлеустанавливающей дѣятельности духа, основною особенностью которой являются ея творческіе результаты, то при изслѣдованіи ихъ должно руководиться точкой зрѣнія, общеупотребительной для изслѣдованія всякой духовной жизни, а именно: нашему изслѣдованію всюду доступна только достигнутая ступень развитія, а не то, что еще можетъ произойти отъ нея въ далекомъ будущемъ, впрочемъ, исключая предположеній о ближайшемъ развитіи,—предположеній, основанныхъ уже на данныхъ зачаткахъ этого ближайшаго развитія. Достигнутыя же нравственныя цѣли состоятъ въ совокупности нравственной культуры настоящаго времени. Что мы теперь вообще въ правѣ трактовать о гуманныхъ цѣляхъ, этимъ мы обязаны сравнительно еще новому факту, что всеобщій человѣческій духъ настолько созналъ самого себя, что ему предстала идея человѣчности въ смыслѣ совокупной духовной жизни, — идея, подтверждающаяся историческими фактами и выводами. Одновременно съ этимъ созрѣло убѣжденіе, что общіе нравственные продукты человѣческаго общенія, такъ ярко обрисовывающіеся въ особенности въ государствѣ, искусствѣ, наукѣ и общей культурѣ, суть *достижимые* для насъ объекты нравственнаго. Но такъ какъ всѣ эти объекты, также какъ и человѣческія дѣйствія, берутъ свое начало въ волѣ, и такъ какъ поэтому самая суть нравственнаго есть ничто иное, какъ постоянное, нескончаемое стремленіе, то разъ достигнутую нравственную ступень невозможно признать *конечною* цѣлью. Прошедшее исчезло, а настоящее уже въ слѣдующій моментъ перестаетъ быть нравственною цѣлью. И такимъ образомъ, конечная цѣль нравственнаго стремленія становится *идеальною*, въ дѣйствительности никогда недостижимою цѣлью. Но чѣмъ больше расширяется кругъ нравственнаго дѣйствія, тѣмъ больше оно приближается къ той границѣ, за которой дѣйствительность и идеалъ соприкасаются, но за которой останавливается *доступное* намъ *изслѣдованіе*. Не этика съ ея отвлеченными *понятіями*, а религія съ ея *образными* представленіями, дополняющими *чувственное* требованіями сверхчувственными, изображаемыми символически, имѣетъ право дозволить себѣ представить намъ этотъ идеалъ такъ, что онъ представляется намъ *достижимымъ*.

Такимъ образомъ, послѣднею нравственною цѣлью оказывается этическій идеалъ, а прогрессивное нравственное усовершенствованіе человѣчества ближайшею цѣлью человѣчной нравственности. Болѣе узкія сферы бытія, индивидуальное и соціальное усовершенствованіе, входятъ въ эту послѣднюю и высшую цѣль. Усовершенствованіе до тѣхъ поръ остается миражемъ, пока оно, въ смыслѣ эвдемонизма [1]) и утилитаризма, предполагается въ увеличеніи блаженства посредствомъ чувственныхъ и интелектуальныхъ наслажденій, потому что въ этомъ случаѣ само блаженство остается всегда настоящею и послѣднею цѣлью. Самостоятельное же значеніе получаетъ идея усовершенствованія только тогда, когда послѣдней нравственною цѣлью признается идеальная, всегда только приблизительно достижимая цѣль. Но тогда блаженство теряетъ тотчасъ же свое этическое значеніе: оно уже является не цѣлью само по себѣ, а побочнымъ слѣдствіемъ и въ то же время вспомогательнымъ средствомъ нравственнаго стремленія. Для этическаго идеала, такъ какъ онъ кроется въ безконечномъ, остаются возможными только два косвенныхъ опредѣленія. Первое, положительное, состоитъ въ томъ, чтобы развитіе всѣхъ духовныхъ силъ человѣка,—т.-е. ихъ индивидуальная, соціальная и общечеловѣческая дѣятельность въ томъ направленіи, въ какомъ она фактически двигалась съ самаго начала нравственнаго бытія, — продолжалось бы за предѣлы всякой достигнутой уже цѣли, въ безграничность. Второе, отрицательное опредѣленіе состоитъ въ томъ, чтобы постоянно уменьшать число препятствій, противостоящихъ этому развитію. Эти препятствія вытекаютъ изъ дѣйствій воли, которыя, если на нихъ смотрѣть съ точки зрѣнія нравственной цѣли, могутъ быть названы вообще нравственно извращенными цѣлями (sittlich zweckwidrigen). А потому они, какъ важный факторъ въ цѣломъ нравственнаго развитія, должны быть разсмотрѣны отдѣльно.

5) Безнравственныя цѣли.

Извращенныя цѣли въ нравственной жизни имѣютъ два источника: нравственную слабость и нравственную злобу.

---

[1]) Ученіе, видящее послѣднюю цѣль человѣка въ блаженствѣ. Ред.

Первая основана на слабости воли, вторая происходитъ отъ извращеннаго направленія воли. Первая ведетъ къ извращенію цѣли въ отрицательной формѣ, т.-е. къ неисполненію или упущенію добра, вторая къ тому же извращенію цѣли въ положительной формѣ, т.-е. въ порожденіи зла. Тотъ, кто, не смотря на возможность спасти своего ближняго, допускаетъ его погибель изъ страха опасности или безпокойства для самого себя — поступаетъ нравственно слабо; тотъ, кто преслѣдуетъ другого потому, что этотъ другой стоитъ поперегъ дороги его собственной выгоды—поступаетъ дурно. Понятно, что обѣ формы извращенныхъ цѣлей могутъ встрѣчаться въ самыхъ различныхъ степеняхъ. Самая обыкновенная, часто встрѣчающаяся и извинительнѣйшая форма нравственнаго безсилія именно та, когда человѣкъ не прилагаетъ всѣхъ своихъ духовныхъ силъ къ развитію своихъ нравственныхъ способностей; самая тяжелая форма та, когда человѣкъ не повинуется прямымъ соціальнымъ и общечеловѣческимъ требованіямъ общей воли по лѣности или безпечности. Здѣсь безсиліе близко граничитъ съ негодяйствомъ, и нерѣдко его послѣдствія переходятъ въ негодяйство.

Обоимъ видамъ нравственно извращенныхъ цѣлей соотвѣтствуютъ также различные виды критики: неодобреніе и порицаніе. Въ обоихъ видахъ мѣриломъ сужденія служитъ противорѣчіе дѣйствій четыремъ повелѣвающимъ (императивнымъ) стимуламъ (мотивамъ) совѣсти (см. ранѣе). Между ними, какъ было уже сказано, самую низшую ступень занимаютъ стимулы принужденія. Все же эти стимулы и суть именно тѣ, которые руководятъ, почти исключительно, нашими сужденіями въ обыденной жизни, и они тѣмъ болѣе для этого пригодны, чѣмъ больше наши обычаи и право соотвѣтствуютъ тѣмъ требованіямъ для внѣшнихъ условій общежитія, которыя вытекаютъ изъ двухъ императивныхъ мотивовъ свободы (см. ранѣе, опредѣленіе этихъ мотивовъ). И здѣсь дѣйствіе переходитъ за свою ближайшую цѣль. Громадное большинство людей считаетъ себя справедливымъ, когда руководствуется въ своихъ дѣйствіяхъ обычаемъ и правомъ; даже въ отдѣльныхъ случаяхъ, когда у людей съ болѣе высокими нравственными требованіями потребности практической жизни не оставляютъ мѣста для взвѣшиванія болѣе глубокихъ основаній нравствоннаго, — въ такіе моменты сохраняютъ свою цѣнность тѣ повсюду уже готовыя предписанія, въ которыхъ вся совокупность лежащаго

позади насъ нравственнаго развитія оплотнилась въ ясно дѣйствующія побудительныя силы. Только въ рѣшительныхъ моментахъ жизни, или когда столкновеніе обязанностей дѣлаетъ недостаточнымъ обращеніе къ императивнымъ принужденіямъ, — тогда только выборъ цѣлей долженъ быть рѣшенъ или моментомъ прочнаго удовлетворенія (см. выше), или если и это непригодно, то представленіемъ идеала. Къ счастью, подобныя положенія весьма рѣдки, и такъ какъ суть этическако развитія заключается въ общей волѣ, то достаточно и того, что руководящіе умы, дающіе направленіе этой общей волѣ, остаются вѣрны болѣе высокимъ императивамъ. Благодаря имъ, обычаи и организація правъ принимаютъ именно ту форму, которая указываетъ каждому личному стремленію направленіе, ведущее къ болѣе совершеннымъ нравственнымъ цѣлямъ.

Не смотря на это, и личному стремленію не совершенно чуждо руководство императивами свободы. Они входятъ въ эти стремленія въ видѣ того религіознаго вѣрованія въ сверхчувственное, которое само, въ свою очередь, интимно смѣшано съ императивами принужденія. Въ самомъ дѣлѣ, императивы принужденія есть и въ религіозномъ воззрѣніи, когда оно объявляетъ виновнаго потерявшимъ вѣчное блаженство, а въ то же время этимъ выражаетъ и истинную причину осужденія безнравственной цѣли, въ своей особенной формѣ.

Этимъ оно превращаетъ объективные результаты безнравственнаго поступка въ субъективный его результатъ: преступникъ отрицалъ объективный нравственный идеалъ — его лишаютъ достиженія субъективнаго идеала. Какъ каждое отдѣльное нравственное дѣйствіе, если послѣдствія его продолжить безгранично, имѣетъ цѣлью достиженіе этическаго идеала, такъ каждый безнравственный поступокъ стремится къ уничтоженію его. Въ этомъ же заключается и рѣшительная причина того безусловнаго преимущества общей воли надъ единичною, которое сказывается въ организаціи правъ, и въ особенности въ правѣ наказанія. Простая привычка къ принужденію можетъ быть уже достаточна, чтобы удержать отъ проступковъ отдѣльное лицо; но она никогда не въ состояніи была бы оправдать самаго существованія принужденія.

Глава третья.

Нравственныя побужденія (мотивы).

1) Главные виды нравственныхъ побужденій (мотивовъ).

Ничто такъ легко не смѣшивается въ обыденной жизни, какъ цѣль и побужденіе (мотивы). Такъ какъ объективныя цѣли человѣческихъ поступковъ всегда виднѣе, чѣмъ ихъ побужденія, постоянно скрывающіяся отъ прямаго внѣшняго наблюденія и въ которыхъ само дѣйствующее лицо не можетъ дать себѣ яснаго отчета, то мы, въ большинствѣ случаевъ, склонны предполагать, что достигнутыя цѣли тождественны съ предшествующими представленіями цѣли, а эти послѣднія, въ свою очередь, тождественны съ ихъ побудительными причинами. На психологическую ошибочность этого предположенія было уже указано въ первой главѣ этого отдѣленія; фактическія же доказательства среди явленій общественной жизни, опровергающія это предположеніе, мы привели въ первомъ отдѣленіи.

Въ силу самой природы воли, главное (рѣшающее) значеніе въ причинности дѣйствія принадлежитъ именно элементамъ чувствованія въ сознаніи. Или влеченіе, или отвращеніе должно постоянно сопрождать волю; оба, въ свою очередь, связаны съ чувствованіями удовольствія или неудовольствія. Особенныхъ мотивовъ или импульсовъ чувствованія, которыя можно бы было противопоставить другимъ импульсамъ или мотивамъ, не существуетъ: не то, чтобы человѣкъ одинъ разъ дѣйствовалъ по непосредственному чувствованію, а другой разъ по размышленію; нѣтъ, онъ дѣйствуетъ всегда по чувствованію. А эти чувствованія могутъ быть связаны или съ непосредственнымъ представленіемъ—тутъ-то обыкновенно и говорятъ преимущественно о стимулѣ чувствованія—или же чувствованію предшествуютъ представленія, порожденныя размышленіемъ и основанныя на болѣе или менѣе отдаленныхъ эмпирическихъ цѣляхъ дѣйствій, или, наконецъ, эти чувствованія могутъ вытекать изъ представленій о послѣдней, идеальной цѣли нравственныхъ стремленій, которыя въ непосредственномъ опытѣ даются всегда только приблизительно. Такія представленія идеальныхъ цѣлей называютъ идеями, а способность человѣческаго духа рождать идеи посредствомъ стремленія, преступающаго всѣ свои эмпирическія границы, мы называемъ разумомъ. Вслѣдствіе этого

различаютъ побужденія (мотивы) воспріятія, побужденія разсудка и побужденія разума. По воззрѣнію, лежащему здѣсь въ основаніи, идея разума возникаетъ въ области дѣятельности воли совершенно аналогично тому, какъ во внѣшнемъ созерцаніи природы зарождаются предположенія о безпредѣльности пространства, времени и причинности, а потому эти предположенія могли бы по такому же праву называться идеями разума. Мы также мало разумѣемъ ихъ, какъ конечныя цѣли дѣятельности воли по какому-то ни было опыту. Но точно также, какъ мы не въ состояніи себѣ представить границъ пространства, остановки времени и начала причинныхъ условій, точно также и полное прекращеніе цѣлей воли есть послѣдній постулатъ (допущеніе), никогда не осуществляющійся въ опытѣ.

2) Побужденія воспріятія.

Непосредственное воспріятіе (ощущеніе) есть постоянно ближайшій руководитель нашей воли. Къ воспріятію немедленно присоединяются, посредствомъ ассоціаціи, представленія воображенія, которыя связываютъ явленія, данныя въ нашемъ созерцаніи, съ явленіями, непосредственно предстоящими передъ нами, а также съ предусматриваемыми нами послѣдующими событіями. Всѣ эти представленія вкупѣ дѣйствуютъ какъ побужденія воспріятія. Такъ, видъ человѣка въ смертельной опасности рисуетъ намъ, большею частью, слабую картину событій, вызвавшихъ это опасное положеніе, и болѣе живое представленіе событій, которыя должны послѣдовать за симъ. И весь этотъ рядъ представленій, соединенныхъ въ одно цѣлое воздѣйствіе, опредѣляетъ аффекты, могущіе опредѣлить наши дѣйствія въ качествѣ сильныхъ побужденій (или мотивовъ) нашей воли.

Два основныхъ чувствованія, постоянно дѣйствующихъ въ насъ по этому способу въ видѣ нравственныхъ побужденій, суть самочувствіе (чувство самосохраненія) и сочувствіе. Изъ нихъ первое чувствованіе непосредственно слито съ самосознаніемъ и съ тѣсно связаннымъ съ нимъ представленіемъ своей собственной личности. Въ представленіи же своего я, вслѣдствіе нравственнаго развитія, постепенно умножаются безчисленныя представленія такого рода, что даже смѣшанныя и смутныя впечатлѣнія позволяютъ имъ возставать противъ

стимуловъ непосредственнаго воспріятія и давать волѣ непосредственно такое направленіе, которое сообразно данному мгновенному положенію. Такимъ образомъ, дѣйствія являются какъ бы простою реакціей самосознанія, причемъ имъ до такой степени присущъ характеръ этической цѣлесообразности, что размышленіе не находитъ нужнымъ исправлять въ нихъ что—либо. Да, очень часто случается, что позднѣйшее соображеніе извращаетъ вѣрный тактъ первоначальнаго импульса воли; это потому, что сознательное размышленіе имѣетъ въ своемъ распоряженіи, въ качествѣ матеріала для сужденія, лишь моменты, которые присущи ближайшему индивидуальному жизненному опыту; между тѣмъ какъ инстинктъ совокупляетъ необозримый рядъ нѣкогда дѣйствовавшихъ отдѣльныхъ импульсовъ воли въ одно объединенное воздѣйствіе. Иногда упражненіе и укрѣпленіе характера придаютъ этой непосредственной дѣятельности самочувствія все возрастающую увѣренность. Вѣрно дѣйствовать безъ размышленія есть главнѣйшій признакъ нравственной зрѣлости, по крайней мѣрѣ, во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда столкновеніе обязанностей не затрудняетъ рѣшенія. Исполнять свою общественную обязанность, держать данное слово, говорить правду — это стимулы, дѣйствующіе въ каждомъ, кто не испорченъ нравственно, и дѣйствующіе, какъ непосредственная реакція самочувствія противъ бѣглыхъ впечатлѣній воспріятія, хотя противъ другихъ мотивовъ они, быть можетъ, и не въ каждое мгновеніе способны оказать сопротивленіе. Но чѣмъ совершеннѣе развился характеръ, тѣмъ большія сокровища мотивовъ разсудка и разума будутъ возникать въ самосознаніи для обсужденія тѣхъ побужденій, которыя вытекаютъ изъ непосредственнаго воспріятія (ощущенія), и тѣмъ сильнѣе становится точность, съ которою пригодныя жизненныя впечатлѣнія переходятъ въ соотвѣтствующіе поступки. Значитъ, въ то время какъ какой-либо нравственный законъ, требующій дѣлать добро безъ склонности, т.-е. безъ мотива, требуетъ бо́льшаго, чѣмъ можно исполнить, вѣрнѣйшимъ признакомъ зрѣлости характера человѣка служитъ его точное исполненіе требованій нравственности безъ всякой обдуманности, изъ чистой склонности.

Самочувствіе дополняется сочувствіемъ. Именно это неизбѣжное дополненіе, вѣроятно, и дало поводъ къ тѣмъ ложнымъ объясненіямъ, которыя сочувствіе производятъ отъ самочувствія или посредствомъ размышленія, или посредствомъ перенесенія

на себя чужого страданія,—перенесенія, происходящаго по ассоціаціи. Ужь основное предположеніе этой теоріи, по которому сочувствіе зарождается послѣ того, какъ явился эгоизмъ (самочувствіе) не подтверждается никакимъ опытомъ [1]). Точно также, какъ индивидуальное сознаніе заключается уже съ самаго начала въ общемъ сознаніи, индивидуальная воля въ общей волѣ, съ которыми она раздѣляетъ самыя существенныя побужденія, такъ и сочувствіе есть такое же первоначальное ощущеніе, какъ и самочувствіе, потому что вмѣстѣ съ самосознаніемъ развивается также сознаніе объектовъ, которое противостоитъ личному «я». Вѣдь сознаніе своего «я» не можетъ существовать безъ предметовъ (которымъ оно противополагается), точно также, какъ предметы немыслимы безъ познающаго, ихъ личнаго «я». Но на объекты не смотрятъ какъ на безразличные для насъ предметы, а ближайшіе и важнѣйшіе изъ нихъ кажутся однородными нашему я, какъ бы принимающими участіе въ представленіяхъ и чувствованіяхъ этого я. Такимъ образомъ, самочувствіе и сочувствіе суть одновременно возникшіе виды чувствованія, точно также, какъ самосознаніе и объективное сознаніе одновременно развившіяся формы представленія. Всѣ возникающія изъ сочувствія побужденія, всегда связаны съ реальною общею волей. Не къ первымъ встрѣчнымъ объектамъ относятся они, но всегда только къ тѣмъ, которые признаются нами за однородныя намъ существа, слѣдовательно, за самосознающія личности съ согласнымъ направленіемъ воли.

Слѣдовательно, единственнымъ объектомъ сочувствія можетъ быть человѣкъ, или, чтобы точнѣе опредѣлить это близкое отношеніе, нашъ ближній. Животныхъ мы называемъ «со-твореннымн» (Mitgeschöpfe), и въ этомъ словѣ самъ языкъ признаетъ, что это существа, которыя въ смыслѣ послѣдней причины всѣхъ явленій, т.-е. творенія, представляютъ какъ бы особый порядокъ, идущій рядомъ съ нашимъ, хотя и низшій. Поэтому и къ животнымъ могутъ возникать побужденія, нѣсколько сходныя съ сочувствіемъ, но для дѣйствительнаго сочувствія не достаетъ всегда основного условія — внутренняго единства нашей воли съ ихъ волей. А потому естественно,

[1]) Еще разъ напоминаемъ читателямъ, что это—не фантазія Вундта, а фактъ, который найдете и у Леббока, и у Тайлоръ: первобытные люди и дикари не сознаютъ въ началѣ своего «я», своей отдѣльности отъ группы (семьи, родныхъ и т. п.). Ред.

что это переносное сочувствіе не распространяется далѣе нашихъ предположеній о существованіи въ нихъ элементовъ сознанія, сродныхъ съ нашими. Оно ограничивается чувственными ощущеніями и чувствованіями; но и здѣсь возможенъ только тотъ видъ сочувствія, при которомъ чувствующій добровольно спускается къ данному предмету, а не тотъ видъ, при которомъ онъ считаетъ данный предметъ равнымъ себѣ: мы можемъ чувствовать сострадані е къ страданію животнаго, но никогда по отношенію къ нему у насъ не возникнетъ болѣе благороднаго ощущенія «сочувствующей радости» (сорадости), которая всегда остается, какъ субъективно, такъ и объективно, привилегіей человѣка. Въ то же время достойно вниманія то обстоятельство, что и животное относится къ намъ какъ и мы къ нему, хотя изъ совершенно противоположныхъ побужденій. Облагороженное постояннымъ соприкосновеніемъ съ человѣкомъ, животное можетъ возвыситься до сочувствія къ человѣческому горю; принять же участіе въ радости человѣка оно не въ состояніи, по крайней мѣрѣ не можетъ въ формѣ чистой, безкорыстной сорадости; этотъ высшій изъ мотивовъ непосредственнаго воспріятія ему точно также недоступенъ, какъ, съ своей стороны, и человѣкъ даритъ своею сорадостью только своего близкаго человѣка. Кромѣ того, духовная ступень животныхъ оказывается преднравственною и въ томъ еще, что даже у высшихъ животныхъ, и даже относительно ихъ собратовъ, единственнымъ мотивомъ бываетъ состраданіе, которое намъ не разъ приходится наблюдать. Хотя наслажденія они часто получаютъ цѣлымъ обществомъ, но каждому индивидууму при этомъ доставляетъ радость только его собственное субъективное наслажденіе. Та сорадость, которая находитъ источникъ собственнаго удовольствія въ радости другого, остается имъ неизвѣстной и въ отношеніяхъ съ ихъ близкими. Въ своемъ развитіи, сочувствіе соотвѣтствуетъ вполнѣ сродному ему самочувствію. И въ немъ постепенно наслояются мотивы разсудка и разума на простыя побужденія воспріятія. Съ другой стороны, эти послѣднія, уже въ своихъ самыхъ примитивныхъ формахъ, содержатъ зародыши развитія упомянутыхъ высшихъ побужденій воли. Въ особенности въ этомъ случаѣ сочувствіе является непосредственными предварительными ступенями соціальныхъ побужденій. Эти послѣднія развиваются прямо изъ сочувствія, какъ только общая воля обнаруживается въ склонностяхъ, выступающихъ за предѣлы чисто

индивидуальныхъ чувствованій; такъ какъ этотъ результатъ постоянно связанъ съ логическимъ соединеніемъ представленій, то онъ предполагаетъ переходъ мотивовъ воспріятія въ мотивы разсудка.

3) Побужденія (мотивы) разсудка.

Мотивы разсудка начинаютъ дѣйствовать, какъ только между воздѣйствующими представленіями и рѣшеніемъ дѣйствовать становится соображеніе (или обсужденіе). Тогда не ближайшая, а болѣе отдаленная цѣль становится рѣшающей, и побужденіе дѣйствовать сказывается въ чувствованіи связанномъ съ возникшей, вслѣдствіи размышленія, цѣлью. Въ такомъ случаѣ здѣсь, въ дѣйствительности, мотивами воли являются представленія цѣли, но они могутъ возбудить волю только чрезъ посредство неразрывно соединенныхъ съ ними чувствованій. Цѣли, которыя размышленіе представляетъ волѣ, достойными достиженія, въ свою очередь раздѣляются на двѣ большія категоріи: одна охватываетъ житейскія цѣли для своего собственнаго «я»; вторяя заключаютъ тѣ цѣли, которыя служатъ для блага ближнихъ или соціальнаго союза. Основные виды чувствъ, соотвѣтствующихъ обоимъ этимъ представленіямъ цѣлей, суть самослуженіе (Eigennutzt) и общеполезныя побужденія. Это болѣе усложненные виды самочувствія и сочувствія; но они уже тѣмъ отличаются отъ вышеописанныхъ элементовъ чувствованія въ «побужденіяхъ воспріятія», что нравственный приговоръ безъ дальнихъ околичностей присуждаетъ имъ весьма различную цѣну. Въ то время, какъ самочувствіе и сочувствіе относительно другъ друга равноправны, такъ что нравственный характеръ стремится привести ихъ между собою въ гармоническое равновѣсіе, между тѣмъ побужденія самослуженія тотчасъ же признаются менѣе цѣнными, а общеполезныя побужденія болѣе цѣнными побужденіями; а потому, въ случаѣ несогласія между обоими, вторымъ безусловно дается предпочтеніе.

Два момента, субъективный и объективный, обосновываютъ эту разницу. Съ одной стороны самооцѣнка есть существенная потребность нравственнаго характера; но она не есть продуктъ размышленія, а постоянно только непосредственное дѣйствіе самочувствія относительно внѣшнихъ впечатлѣній. Съ другой стороны, сочувствіе, насколько оно имѣетъ это качество не-

посредственной дѣятельности, всегда относится только къ единичнымъ этическимъ субъектамъ, тогда какъ общеполезное побужденіе относится къ цѣлому, которое всегда сохраняетъ превосходство, какъ этическая цѣль, не потому только, что оно охватываетъ многія единицы, но и потому, что оно само по себѣ создаетъ длящіеся результаты въ нравственномъ развитіи. Но познаніе общей цѣли предполагаетъ размышленіе, отдающее себѣ отчетъ въ значеніи цѣлаго и его отношеній къ единицѣ. А потому общая воля дѣйствуетъ самосознательно въ каждомъ только посредствомъ разсудка. Какъ результатъ непосредственнаго воспріятія, это можетъ совершаться только тогда, когда, вслѣдствіе развитія характера, мотивы разсудка преобразятся въ мотивы воспріятія. Кромѣ того, и побужденія самослуженія хотя безусловно менѣе цѣнны, но въ смыслѣ, употребляемомъ здѣсь, они нисколько не безнравственны. Если мы возьмемъ понятіе «служенія и пользы» въ соединеніи съ понятіемъ собственнаго, «я» или «себя» въ значеніи однородномъ съ тѣмъ, которое ему придается въ общеполезной дѣятельности, то стремленія самослуженія охватятъ не только споспѣшествованіе собственному счастію (которое этически принимается во вниманіе всегда только какъ вспомогательное средство или какъ побочный результатъ, а никогда какъ самостоятельная цѣль), но прежде всего и свое собственное интеллектуальное развитіе и нравственное усовершенствованіе. Въ этомъ высшемъ значеніи слова «самослуженіе» не только естественно, но и нравственно, потому что здѣсь оно неизбѣжное есть вспомогательное средство для образованія характера, служащаго всѣмъ дальнѣйшимъ этическимъ цѣлямъ. Беззаботность о себѣ лѣнивца или невѣжы навѣрно никѣмъ не признается добродѣтелью. Безнравственнымъ же становится это болѣе высокое самослуженіе только въ тотъ моментъ, когда оно, въ столкновеніяхъ съ общеполезными побужденіями, одерживаетъ надъ ними верхъ. Такимъ образомъ отражается въ этомъ безусловномъ предпочтеніи общеполезныхъ побужденій та діалектика нравственныхъ цѣлей, посредствомъ которой индивидуальная цѣль всегда поглощается общею цѣлью, которой она служитъ, такъ что единица превращается, наконецъ, только въ средство служенія всеобщимъ цѣлямъ. То, что примѣнимо къ цѣлямъ, то, само собою разумѣется, примѣнимо и къ мотивамъ.

Опредѣленіе главенства (Primat) общеполезныхъ мотивовъ тѣмъ важнѣе въ области мотивовъ разсудка, что именно въ нихъ-то,

главнымъ образомъ, и происходитъ борьба интересовъ своего «я» съ интересами ближнихъ. Мотивы воспріятія предшествуютъ этой борьбѣ: прирожденный инстинктъ дѣйствуетъ по непосредственному импульсу самочувствія и сочувствія; могущее же здѣсь встрѣтиться столкновеніе обоихъ чувствованій, рѣшается, большею частью, быстро, посредствомъ перевѣса одного побужденія надъ другимъ, и нерѣдко болѣе интенсивное побужденіе рѣшаетъ споръ удовлетворительно и въ этическомъ смыслѣ, благодаря счастливому соглашенію природныхъ способностей съ внѣшними условіями. Наоборотъ, мотивы разума находятся за предѣлами борьбы интересовъ, такъ какъ въ нихъ не ближайшія или отдаленнѣйшія, а послѣднія цѣли нравственнаго превращаются въ стремленія, то хотя тутъ и могутъ встрѣчаться сомнѣнія и недоразумѣнія въ выборѣ средствъ, но спора о предпочтительности цѣлей между ними быть не можетъ. Такимъ образомъ,только мотивы разсудка становятся настоящимъ полемъ борьбы столкновеній разныхъ интересовъ. Эгоизмъ, постоянно отражаемый превосходствомъ въ нравственномъ отношеніи общеполезныхъ стремленій, постоянно возобновляетъ свою работу. По временамъ онъ, повидимому, совершенно овладѣваетъ главенствомъ, такъ что только равновѣсіе отдѣльныхъ интересовъ ставитъ нѣкоторую преграду этому безграничному эгоизму. Одностороннее воззрѣніе разсудочной морали могло породить,—такъ часто встрѣчающуюся въ исторіи этики,—мысль, что общеполезныя побужденія суть ничто иное, какъ созданное эгоизмомъ ограниченіе самослужебныхъ стремленій. Если бы этимъ хотѣли только сказать, что эгоизмъ не только стоитъ поперегъ дороги общему благу (какъ это всего ближе и кажется), но что онъ также нерѣдко служитъ и общимъ цѣлямъ тамъ, гдѣ разсчитываютъ служить только отдѣльному индивидууму, то противъ этого нечего бы было и возражать. Общеполезные результаты эгоистическаго благоразумія, въ наше время-соревнованія интересовъ, суть только отчетливыя доказательства гетерогоніи цѣлей, дѣйствующей постоянно въ нравственной области.

Но эти результаты, столь неоднородные съ своими причинами, не могли бы явиться никоимъ образомъ, если бы они не достигли дѣйствія также самостоятельно и вслѣдствіе причинъ имъ адекватныхъ. Такъ, напр., какъ показываетъ опытъ, подобное гетерономное воздѣйствіе достаточно для правильнаго сохраненія уже установившагося равновѣсія силъ, или

прямо для поддержанія въ дѣйствіи стремленій, уже направленныхъ къ общему благу. Но въ какомъ же положеніи былъ бы нравственный прогрессъ, если бы господствовалъ одинъ только эгоизмъ? Объ этомъ можно судить по тѣмъ явленіямъ всеобщаго упадка нравственности, о которыхъ свидѣтельствуетъ исторія, неоднократно представляющая намъ ужасающіе примѣры этого упадка. Тамъ, гдѣ вѣрность общественнымъ обязанностямъ, благонадежность торговыхъ сношеній, самопожертвованіе государству разъ доведены до того минимума который необходимъ по разсчетамъ личнаго самослуженія, тамъ общественный строй неминуемо обреченъ на погибель. Конечно, этимъ разрушается и счастіе отдѣльныхъ личностей. Но когда властвуетъ одинъ только эгоизмъ, то какое дѣло живому человѣку до будущихъ поколѣній? Поговорка «après nous le déluge» употребляется здѣсь до тѣхъ поръ, пока тотъ, кто ее говоритъ, самъ не будетъ снесенъ потокомъ.

Все же невозможно отрицать, что въ области мотивовъ разсудка самослуженіе, по крайней мѣрѣ, настолько господствуетъ, насколько общіе интересы обезпечены своею связью съ индивидуальными интересами. Но именно это и есть, въ области разсудочнаго поведенія, та побудительная пружина, которая постоянно противодѣйствуетъ самослуженію. Быть можетъ, оттого чиновникъ, служащій государству, исполняетъ свою обязанность, что находитъ въ этомъ прежде всего свою собственную выгоду, промышленникъ, продавая свое техническое изобрѣтеніе, способствуетъ общему благосостоянію, имѣя въ то же время несомнѣнно прежде всего въ виду свой собственный интересъ; но какъ тотъ, такъ и другой не могутъ не видѣть общихъ результатовъ ихъ дѣятельности, и такимъ образомъ достигнутая цѣль становится для нихъ сперва содѣйствующимъ, а затѣмъ, если къ этому присоединится вліяніе привычки, даже господствующимъ стимуломъ.

Этому происхожденію общеполезныхъ стремленій способствуетъ еще то обстоятельство, что какъ низшія, такъ и высшія формы мотивовъ, т.-е. и мотивы воспріятія, и мотивы разума, дѣятельны въ одинаковомъ направленіи. Въ особенности тутъ важно то, что стимулы самочувствія и сочувствія, сопровождающіе непосредственное воспріятіе, сообщаютъ сперва первобытному натуральному расположенію человѣка извѣстное равновѣсіе эгоистическихъ и безкорыстныхъ наклонностей; такъ что, если въ области разсудочнаго мышленія своекорыстный

интересъ слишкомъ громко заговоритъ, прирожденное, совершенно безочетное чувствованіе стремится тотчасъ же сгладить его.

Но какъ ни важны подобные инстинктивные коррективы (поправки) для индивидуальнаго развитія, въ самыхъ мотивахъ разсудка лежатъ, вслѣдствіи болѣе обширныхъ цѣлей, къ которымъ они направлены, и болѣе сильные стимулы безкорыстнаго дѣйствія, чѣмъ въ непосредственномъ воспріятіи. Потому что въ то время, какъ это послѣднее можетъ воздѣйствовать только на индивидуальное поведеніе и обхожденіе между собой людей, стимулы разсудка образуютъ источники всѣхъ тѣхъ произвольныхъ дѣйствій, посредствомъ которыхъ общество устраиваетъ организацію, основанную на отношеніи взаимныхъ правъ и обязанностей.

Общая воля, высказываясь въ индивидуальныхъ жизненныхъ отношеніяхъ людей только по побужденіямъ, достигаетъ болѣе сознательнаго значенія впервые только въ сферѣ этихъ, выработанныхъ мышленіемъ, соціальныхъ формахъ. При этихъ размышленіяхъ потребность независимости индивидуальной воли остается главною цѣлью дошедшей до сознанія; между тѣмъ какъ лежащія за этимъ стремленіемъ общія цѣли, лежатъ внѣ сознанія въ области побужденій разума и желаются болѣе инстинктивно, чѣмъ составляютъ предметъ явнаго стремленія. Это отражается явно въ томъ фактѣ, что въ этой области, т.-е. въ области общественныхъ формъ, практика всегда бываетъ идеальнѣе, чѣмъ юридическая теорія, руководящаяся исключительно соображеніемъ индивидуальныхъ интересовъ. Послѣдняя основываетъ политическія и соціальныя учрежденія большею частью на пользѣ, ихъ для отдѣльныхъ индивидуумовъ. Но самопожертвованія, на которое само отдѣльное лицо способно для цѣлей государства или общества и которое имъ выполняется, нельзя ни объяснить, ни, быть можетъ, даже оправдать такими доводами—какъ цѣлесообразность такихъ самопожертвованій для самого индивидуума.

Исполненіе чиновникомъ такой служебной обязанности, которая требуетъ отъ него для общественнаго блага пожертвовать обезпеченностью своего частнаго положенія, или исполненіе своей обязанности солдатомъ, приносящимъ свою жизнь въ жертву государству, къ которому онъ принадлежитъ, врядъ-ли такое самопожертвованіе могло бы быть произведено съ точки зрѣнія отдѣльныхъ интересовъ, если бы здѣсь всюду за мо-

тивами разсудка не стояла идея разума, что ближайшія матеріальныя и интелектуальныя цѣли общественнаго строя сами служатъ идеальной цѣли, имѣющей абсолютную цѣнность, въ сравненіи съ которою совершенно исчезаетъ цѣнность отдѣльнаго существованія.

4) Мотивы разума.

Подъ мотивами разума въ нравственномъ поведеніи мы подразумѣваемъ всѣ тѣ побудительныя причины, которыя возникаютъ изъ представленія идеальнаго назначенія человѣка. Въ свойствѣ этого представленія лежитъ, что оно всегда только приблизительно можетъ осуществиться въ сознаніи человѣка. Потому что оно есть предвареніе (антиципація), стремящееся перешагнуть не только за какой-либо данный предѣлъ, но даже за всякій мыслимый предѣлъ, а потому это предвареніе такъ же мало возможно въ образной, законченной формѣ, какъ и представленіе безконечнаго времени или безграничнаго пространства. Въ этомъ смыслѣ оно есть идея, а не настоящее представленіе. Непосредственно въ сознаніи можетъ содержаться всегда только одно представленіе того направленія, въ которомъ нравственная жизнь должна протекать въ данный моментъ для того, чтобы достигнуть своего идеальнаго назначенія. Но это опять, въ свою очередь, возможно только тогда, когда въ мотивахъ воспріятія и мотивахъ разсудка заложено упомянутое направленіе; а потому недостаетъ только прозрѣнія и въ болѣе глубокія основанія такихъ мотивовъ, чтобы возвысить ихъ до мотивовъ разума.

Всѣ побужденія воспріятія основываются, какъ упомянуто выше, на измѣняющихся отношеніяхъ самочувствія и сочувствія, причемъ на второе должно смотрѣть не какъ на перенесенное на другого, а какъ на болѣе распространенное самочувствіе: оно состоитъ въ чувствѣ непосредственнаго единства индивидуальной воли съ общею волей, которая распространяется безъ опредѣленныхъ границъ, распространяется пространственно — надъ безчисленностью всѣхъ существъ съ одинаковымъ сознаніемъ, а во времени — надъ безпредѣльностью всѣхъ будущихъ состояній сознанія этихъ существъ. Потому что каждое дѣйствіе хоть и происходитъ въ настоящемъ, все же направлено на будущее, и такимъ образомъ переходитъ въ безконечный рядъ причинности будущихъ развитій воли. Въ силу этого всѣ мо-

тивы воспріятія подчиняются этой двойной безпредѣльности, хотя самъ дѣйствующій и не имѣетъ яснаго представленія объ этомъ. Но именно здѣсь сказывается во всей своей силѣ характерная особенность чувствованія. Никогда чувствованіе не существуетъ безъ представленія. Но такъ какъ оно выражаетъ не непосредственное объективное значеніе послѣдняго, а его дѣйствіе на сознаніе, то въ немъ легко могутъ вступить во взаимнодѣйствіе также такія отношенія какого-либо представленія, которыя далеко переходятъ за ближайшее содержаніе этого представленія и о которыхъ можетъ дать себѣ отчетъ только размышленіе о послѣдней причинности мотивовъ. Человѣкъ, подвергающій свою собственную жизнь опасности, спасая изъ пламени чужого ребенка, вѣроятно, видитъ въ моментъ дѣйствія только непосредственное впечатлѣніе, захватившее все его сознаніе. Между содержаніемъ этого представленія и аффектомъ, его охватившимъ, не существуетъ никакого отношенія. Такой рискъ своею собственною жизнью для спасенія чужой объясняется только чувствомъ непосредственнаго единства своего «я» съ другимъ чувствомъ, которое вынуждаетъ насъ, въ рѣшительный моментъ, немедленно совершить этотъ поступокъ, точно такъ же, какъ если бы дѣло шло о спасеніи своей собственной жизни. Это представленіе единства, достигающее здѣсь сознанія почти только въ формѣ чувствованія, составляетъ, однако, лишь отдѣльное случайное звено въ безконечной цѣпи отношеній единства, связывающей отдѣльную единицу съ духовнымъ существомъ всего человѣчества. Этимъ только и объясняется то восторженно-счастливящее чувствованіе, которое сопровождаетъ такіе поступки. Происхожденіе его отъ чуткости къ почету, изъ корысти, изъ разсчета на взаимныя услуги и т. д., не только не объясняетъ его, но даже не соотвѣтствуетъ фактическому наблюденію, хотя нельзя отрицать, что въ безконечномъ смятеніи человѣческихъ побужденій и элементы собственной пользы могутъ принимать участіе.

Такія соображенія представляются въ мотивахъ разсудка. Такъ какъ, оцѣнивая ихъ, мы корыстныя побужденія безусловно ставимъ ниже общеполезныхъ стремленій, то это отношеніе было бы совершенно непонятнымъ, если бы его считать результатомъ простого соображенія выгоды. Правило, что всякій лучше всего служитъ своимъ собственнымъ интересамъ, если онъ споспѣшествуетъ общему благу, сомнительно, если его считать всюду примѣнимымъ и во всѣхъ случаяхъ; а какъ мотивъ

чувствованія, оно почти непримѣнимо. По крайней мѣрѣ, оно впервые выступаетъ для руководства позднѣе другихъ и только послѣ подчиненія отдѣльной воли общей волѣ, и когда уже настолько проявились послѣдствія этого подчиненія, что на нихъ могло опереться это эмпирическое правило. И здѣсь вытекаетъ изъ сознанія непосредственнаго единства съ общею волей то осчастливливающее чувство общеполезной дѣятельности, которое усплывается потомъ, отчасти вслѣдствіе аффектовъ, связаныхъ съ преодолѣніемъ корыстолюбія, отчасти вслѣдствіе внѣшнихъ результатовъ безкорыстныхъ дѣйствій, между которыми все-таки и здѣсь не малую роль играютъ уваженіе и вліяніе.

Если, такимъ образомъ, побужденія воспріятія и разсудка косвенно, посредствомъ антиципаціи (опереженія или предваренія) въ чувствованіи, становятся уже до извѣстной степени мотивами разума, то эти послѣдніе будутъ вытекать изъ первыхъ, въ прямомъ смыслѣ слова, только тогда, когда уже сознательно побудительною причиной дѣйствій стала непосредственная связь всѣхъ отдѣльныхъ дѣйствій съ безконечностью нравственнаго міра, а также и убѣжденіе, что индивидуальная воля соотвѣтствуетъ идеѣ этой связи.

Само собою разумѣется что и вполнѣ развившіяся побужденія разума никогда иначе не проявляются въ дѣйствіяхъ воли, какъ въ образѣ чувствованій. Такъ какъ источникъ этихъ чувствованій беретъ свое начало не въ непосредственномъ воспріятіи, не въ размышленіи о ближайшихъ, эмпирически достигаемыхъ цѣляхъ, а въ общемъ предположеніи идеальныхъ цѣлей, то мы имѣемъ право называть ихъ идеальными чувствованіями. Уже на самыхъ первичныхъ ступеняхъ нравственнаго развитія проявляется ихъ существованіе, потому что они связаны съ тѣми религіозными представленіями, которыя противопоставляютъ идеальный міръ дѣйствительному міру. Первобытныя ступени религіи признаютъ идеалъ какъ бы даннымъ, только постепенно начинаютъ признавать его сперва заданнымъ, постоянно достигаемымъ, но никогда недосягаемымъ въ чувственномъ опытѣ. Наконецъ, послѣднее этическое углубленіе религіи переноситъ, хотя не самый идеалъ, но безпрерывное стремленіе къ нему, изъ сверхчувственнаго міра въ нашъ міръ, и этимъ превращаетъ его впервые въ непосредственное побужденіе для дѣйствій, выставляя это стремленіе какъ задачу, которою должно быть проникнуто каждое отдѣльное эмпирическое дѣйствіе. Съ представ-

леніемъ этой задачи религіозное сознаніе соединяетъ требованіе, что страстному желанію идеала долженъ соотвѣтствовать и подходящій ему (адекватный) предметъ. Этика не уничтожаетъ этого требованія, но она какъ бы перекидываетъ мостъ черезъ пропасть, существующую въ обыкновенномъ сознаніи, между эмпирическою нравственностью и абстрактнымъ идеаломъ, смотря на самую эмпирическую нравственность, какъ на совершающееся осуществленіе идеала. Дѣйствительно, единственно удовлетворительная, но и вполнѣ убѣдительная причина вѣры въ нравственный идеалъ лежитъ въ невозможности поставить границу духовному и нравственному развитію, или—что было бы равносильно—мыслить полное его уничтоженіе.

5) Безнравственные мотивы.

а) Общія условія безнравственной воли.

Если нравственная жизнь есть безграничное, а потому никогда не оканчивающееся осуществленіе идеальной жизни, то какъ постигнуть существованіе безнравственнаго? Какъ объяснить дѣятельность побужденій, которыя, находясь въ непримиримой борьбѣ съ нравственными стремленіями, постоянно ставятъ преграды развитію нравственнаго? Существованіе зла, если бы оно и было понятно само съ психологической точки зрѣнія, то съ точки зрѣнія метафизической и этической развѣ оно не есть противорѣчіе основной идеѣ міроваго порядка, состоящей для насъ, въ существенной своей части, въ томъ, что мы мыслимъ этотъ порядокъ—какъ нравственный?

Въ дѣйствительности существуютъ двѣ этическія точки зрѣнія, для которыхъ невозможно удовлетворительное и согласное съ эмпирическою формой явленій, объясненіе безнравственнаго. Одна изъ этихъ точекъ зрѣнія есть крайній индивидуализмъ въ обоихъ его видахъ, въ эгоизмѣ и утилитаризмѣ; другая—крайній универсализмъ. Безпомощность, въ которой обѣ эти точки зрѣнія находятся относительно проблемы зла, есть косвенная улика противъ нихъ самихъ. Отреченіе отъ собственнаго интереса всегда остается для эгоизма дѣйствіемъ самоотверженія, вслѣдстіе котораго отдѣльная воля давитъ безраздѣльно властвующія, а потому сами по себѣ законныя, естественныя стремленія. По этой теоріи, если такое отреченіе вынуждено обществомъ и его органами, то оно будетъ относи-

тельно отдѣльной воли грубымъ актомъ силы, который можно оправдать единственно лишь цѣлесообразностью его для большинства эгоистическихъ интерессовъ. Преступленіе и его мотивы, по этой теоріи, являются не виной, а только извращеніемъ цѣли, которое общая воля имѣетъ право и обязана подвергнуть наказанію въ преступникѣ. И утилитаризмъ согласуется вполнѣ съ эгоизмомъ, признавъ безнравственность преступныхъ мотивовъ исключительно въ ихъ нецѣлесообразности. Онъ отличается, однако, тѣмъ, что опредѣляетъ и нравственному болѣе обширную цѣль въ общемъ благосостояніи. «Безнравственное» состоитъ для него въ стремленіи исключительно къ личному счастью; «нравственное же» — въ достиженіи общаго благополучія, хотя это послѣднее, въ свою очередь, превращается въ благополучіе всѣхъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, или большинства ихъ. Такимъ образомъ, и здѣсь разница между нравственнымъ и безнравственнымъ становится только количественною и еще сомнительно, не уравновѣшивается-ли болѣе обширное (по количеству людей), т.-е. экстенсивное слѣдствіе общеполезныхъ поступковъ болѣе интенсивнымъ слѣдствіемъ эгоистическихъ дѣяній. Наконецъ, крайнему универсализму, индивидуальныя побужденія дѣйствій вообще кажутся относительно безразличными элементами. Тамъ, гдѣ они противодѣйствуютъ общей волѣ, тамъ ихъ оставляютъ совершено безъ вниманія. Безнравственное такимъ образомъ превращается въ простое отрицаніе нравственнаго, въ нѣчто ничтожное, не занимающее никакого мѣста въ безконечномъ процессѣ нравственнаго духа.

И такъ, въ этихъ крайнихъ воззрѣніяхъ обѣихъ сторонъ столь серьезное противорѣчіе, проникающее все стимулы человѣческаго поведенія, нисколько не достигаетъ подобающихъ ему правъ. Но это имѣетъ свою легко объяснимую причину въ томъ, что въ одномъ воззрѣніи только отдѣльная воля, въ другомъ — только общая воля обладаютъ дѣйствительною реальностью. Если бы было вѣрно одно изъ двухъ воззрѣній, тогда бы дѣйствительно, такъ какъ эгоизмъ есть конечная побудительная пружина безнравственнаго, то разница между добромъ и зломъ, вслѣдствіе индивидуальной особенности всѣхъ нравственныхъ цѣлей, должна бы была превратиться въ количественную разницу, а вслѣдствіе ничтожности отдѣльной цѣли, въ кажущуюся разницу, которая исчезла бы тотчасъ же, какъ скоро мы увидѣли бы сущность дѣла. Но оказывается, что какъ индивидуальная, такъ и общая воля одинаково дѣйствительны. Общая

воля можетъ имѣть бо̀льшую цѣнность и болѣе широкое дѣйствіе, чѣмъ отдѣльная воля, но не можетъ превысить ее въ дѣйствительности, потому что если представить себѣ устраненными отдѣльныя единицы, то исчезнетъ и цѣлое. Конечно, и отдѣльнаго изолированнаго человѣка (сознанія) мы не знаемъ—человѣкъ связанъ во всемъ своемъ духовномъ существованіи съ цѣлымъ, къ которому онъ прежде всего принадлежитъ, и съ которымъ онъ, какъ звено, составляетъ безконечную цѣпь всеобщаго нравственнаго развитія. Вслѣдствіе этого немедленно становится понятнымъ, съ одной стороны, безусловное первенство (Primat) общей воли надъ отдѣльною волей, но съ другой—ясно то значеніе, какое имѣетъ столкновеніе обѣихъ между собою. Воля нравственна по своимъ результатамъ, пока ея дѣйствіе соотвѣтствуетъ общей волѣ; она нравственна по своимъ помысламъ, пока мотивы, опредѣляющіе ее, согласуются съ цѣлями общей воли. Мотивы, относящіеся къ такимъ цѣлямъ которыя безразличны для общей воли, остаются нравственно также безразличными. Безнравственнымъ же считается тотъ помыселъ, который состоитъ въ уклоненіи индивидуальной воли отъ общей воли. А потому конечнымъ источникомъ безнравственнаго остается постоянно эгоизмъ. На него въ концѣ-концовъ всегда сводятся всѣ остальные мотивы, противорѣчащіе общей волѣ, каковы: ненависть, месть, равнодушіе къ общимъ интересамъ, лѣность и т. п.

Такъ какъ общая воля не есть единственная и всеохватывающая, но распадается на различныя ступени (напр., семья, община, государство и пр., см. ранѣе), то само собою оказывается, что мотивы какой-либо данной общей воли, господствующія вопреки эгоистическимъ влеченіямъ, всегда являются господствующими относительно, а не абсолютно. Общая воля извѣстной ассоціаціи людей можетъ на болѣе короткое или болѣе долгое время отрѣшаться отъ своихъ постоянныхъ цѣлей. Это обыкновенно случается тогда, когда отдѣльное лицо заставляетъ ее служить своему эгоизму: здѣсь въ борьбѣ отдѣльныхъ людей съ обществомъ часто противопоставляется лишь болѣе слабый эгоизмъ болѣе сильному. Другую форму такой же борьбы представляетъ собою тотъ случай, когда болѣе узкая общая воля идетъ въ разрѣзъ съ болѣе широкою, когда, напр., интересы одной изъ національностей, входящихъ въ составъ государства, сталкиваются съ интересами государства, или когда мимолетные интересы народа вступаютъ въ борьбу съ

постоянными его интересами. Здѣсь повторяется та же борьба эгоизма, только уже на высшей ступени. Болѣе широкія и постоянныя цѣли должны въ подобныхъ случаяхъ всегда оставаться и рѣшающими. Но въ отдѣльномъ сознаніи подобное критическое положеніе можетъ вызвать тяжелое столкновеніе обязанностей. При этомъ можетъ случиться, что обычное выполненіе обязанности становится несправедливостью, а нарушеніе существующаго обычнаго порядка становится нравственнымъ дѣломъ [1]). Конечно, къ разрѣшенію подобныхъ столкновеній призваны лишь характеры съ болѣе высокою нравственою энергіей и взглядомъ, характеры, въ которыхъ болѣе широкая общая нравственная воля достигаетъ яснаго сознанія. Обычный характеръ долженъ удовольствоваться и обычнымъ выполненіемъ обязанностей. Но тотъ фактъ, что цѣлое общество также точно, какъ и отдѣльныя лица, подчиняется иногда извращенному направленію воли, что цѣлыя государства (какъ, напр., Римъ въ эпоху Нерона), также какъ и индивидуумы, могутъ заблуждаться и погрѣшать, конечно, не можетъ служить противорѣчіемъ вѣчности нравственнаго закона. Ибо эта вѣчность заключается не въ томъ, что нравственное всегда одно и то же, и не въ томъ, что всѣ созданія общей воли, являющіяся результатомъ историческаго развитія, одинаково дѣйствительны и потому, съ точки зрѣнія своего времени, одинаково нравственны. Этотъ взглядъ крайняго историзма смѣшиваетъ относительную общую волю съ абсолютною; послѣдняя составляетъ идею разума, которой мы должны руководиться повсюду и которая теряетъ все свое значеніе, если считается осуществленною въ какомъ-либо отдѣльномъ историческомъ моментѣ, хотя бы то былъ самый возвышенный.

Духъ исторіи, конечно, всегда сохраняетъ правильное направленіе. Но народы такъ же временны, какъ и индивидуумы; они также подвержены страстямъ, предразсудкамъ и слабостямъ. Вѣчность нравственнаго закона заключается въ его вѣчномъ пребываніи (Werden), которое не можетъ быть мыслимо безъ постоянныхъ сопротивленій и столкновеній, возникающихъ для него изъ борьбы воль. Если нравственное, по своему существу, есть развитіе воли, то оно вслѣдствіе этого необходимо

[1]) Таковъ, напр., случай отмѣны крѣпостнаго права въРоссіи, или борьбы противъ невольничества въ Америкѣ. Ред.

бываетъ связано съ фактическими проявленіями воли, которыя вытекаютъ изъ отношенія единичной воли къ общей и различныхъ формъ послѣдней другъ къ другу. Какъ въ единичной жизни источникомъ безнравственнаго (Unsittlichen) является эгоизмъ, такъ въ исторической жизни такимъ же источникомъ служитъ или подчиненіе общей воли своекорыстнымъ интересамъ, или преобладаніе болѣе ограниченной общей воли надъ болѣе широкой. Борьба между зломъ и добромъ есть ничто иное, какъ упомянутая борьба воль. Свое окончательное разрѣшеніе эта борьба (вслѣдствіе конечной и подверженной ошибкамъ природы эмпирической общей воли) можетъ найти только въ идеѣ разума, которая весь безконечный рядъ различныхъ видовъ воли завершаетъ высшею волей; послѣдняя въ отдѣльномъ сознаніи проявляется какъ императивъ нравственнаго идеала въ государствѣ и обществѣ;—какъ духъ исторіи; въ религіозномъ міровоззрѣніи—какъ божественная воля.

Такимъ образомъ, ненравственное въ обыкновенномъ смыслѣ слова ограничивается двумя формами: противозаконнаго и неморальнаго. При этомъ обѣ формы различаются между собою также и съ внѣшней стороны тѣмъ, что только первая обыкновенно прямо подавляется наказаніемъ, между тѣмъ какъ единственное общественное воздаяніе для неморальнихъ поступковъ заключается въ общемъ обсужденіи характера и его соціальныхъ слѣдствій. Это различіе вытекаетъ не только изъ того, что у вышеупомянутой общей воли, противъ которой бываютъ направлены только моральные проступки, нѣтъ исполнителя, не и прежде всего изъ того факта, что преступленіе (противъ общаго права) ведетъ за собою объективную опасность для общества,—опасность, какой не влечетъ за собою въ той же мѣрѣ простое нарушеніе нравственной воли, которое мы называемъ только неморальнымъ. Такъ какъ, кромѣ того, неморальное меньше проявляется въ отдѣльныхъ, ясно опредѣленныхъ поступкахъ, чѣмъ во всемъ образѣ жизни, то отсюда само собою вытекаетъ подведеніе его подъ опредѣленную систему нравовъ, а тамъ, гдѣ такая система еще только образуется (какъ это бываетъ на примитивныхъ ступеняхъ культуры, на которыхъ обычай и право еще недостаточно различаются между собою), тамъ это сопровождается огромнымъ вредомъ для индивидуальной свободы, и, вслѣдствіе этого, для нравственнаго развитія.

Однако, не смотря на такое различіе послѣдствій, тѣмъ не

менѣе, разница между противозаконнымъ и неморальнымъ едва-ли должна приниматься во вниманіе собственно при изслѣдованіи ненравственныхъ мотивовъ. И преступникъ, и человѣкъ, поступающій лишь неморально, различаются между собою, въ большинствѣ случаевъ, лишь по тѣмъ внѣшнимъ обстоятельствамъ, которыя воздѣйствовали на нихъ. Есть положенія въ жизни, въ которыхъ бываетъ трудно сдѣлаться преступникомъ и бываютъ, къ сожалѣнію, такія, въ которыхъ почти трудно не быть имъ. Неморальность, которая хорошо умѣетъ удержаться въ границахъ дозволеннаго закономъ, имѣетъ свое пребываніе преимущественно въ такъ называемомъ «хорошемъ обществѣ» (которое иногда можетъ быть названо и дурнымъ); преступленіе же чаще всего живетъ рука объ руку съ бѣдностью и нуждой. Отсюда важнѣйшимъ условіемъ возникновенія ненравственнаго является общественное положеніе. Оно создаетъ, главнымъ образомъ, два класса мотивовъ (или, по крайней мѣрѣ, способствуетъ ихъ возникновенію), которые то отдѣльно, то совмѣстно другъ съ другомъ составляютъ главные источники моральнаго зла. Одинъ изъ этихъ мотивовъ есть страсть къ наслажденію, другой—зависть. Оба они представляютъ собою извращенныя формы само чувствія и сочувствія. Въ страсти къ наслажденію само чувствіе превращается въ эгоизмъ, который ставитъ собственое наслажденіе своею послѣднею и единственною цѣлью. Пока страсть къ наслажденію можетъ сохранить извѣстныя границы, до тѣхъ поръ она можетъ прикрываться внѣшнимъ видомъ моральности. Но въ тотъ моментъ, когда она становится преобладающею страстью, она сама собою теряетъ эту способность. Здравое размышленіе, которое прежде могло дѣйствовать на бурное желаніе успокоивающимъ образомъ, теперь само становится на служеніе страсти. Безпощадная эксплуатація другихъ для личныхъ цѣлей становится теперь единственнымъ мотивомъ поведенія.

Въ то время, какъ страсть къ наслажденію появляется вообще при такомъ положеніи въ жизни, которое доставляетъ для ея удовлетворенія достаточныя или слишкомъ богатыя средства, зависть выростаетъ на почвѣ бѣдности. То обстоятельство, что другіе наслаждаются удовольствіями, въ которыхъ отказано нуждающемуся, пробуждаетъ въ послѣднемъ ропотъ на судьбу, весьма легко переходящій въ ненависть къ счаст-

*

ливцамъ, въ которыхъ онъ видитъ воплощеніе враждебной ему судьбы.

Такое настроеніе не можетъ возникнуть, коль скоро склонность къ труду и удовольствіе отъ своего призванія (или служенія) позволяютъ чувствовать какое-либо лишеніе только какъ простое побудительное средство къ личной дѣятельности. Но какъ скоро къ побужденіямъ эгоизма присоединяются еще въ качествѣ отрицательныхъ условій лѣность и отсутствіе склонности къ своему дѣлу, то даже самая способность сочувствія становится лишь источниковъ еще большаго сознанія недостатка того счастья, которымъ наслаждаются другіе. Страсть къ удовольствію и зависть, въ соединеніи съ отсутствіемъ склонности къ своему дѣлу и отсутствіемъ законности, неизбѣжно приводятъ къ нравственной одичалости.

Въ этомъ случаѣ напрасно стали бы ожидать улучшенія отъ иныхъ средствъ, кромѣ коренной реформы общественныхъ состояній. Соціальный вопросъ въ томъ видѣ, какъ онъ понимается тѣми соціальными партіями, которыя сами заражены эгоистическими мотивами своихъ кліентовъ, не есть вопросъ о справедливости. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь справедливое воздается по заслугамъ. Но много-ли людей, требующихъ лучшаго положенія въ жизни и настоятельно домогающихся его, могли бы похвалиться тѣмъ, что они дѣйствительно заслужили это положеніе? «Если воздавать каждому по его заслугамъ, то кто избѣжитъ наказанія?» Соціальный вопросъ есть, стало быть преимущественно этическій вопросъ. Ни одинъ безпристрастный человѣкъ не можетъ не сознаться, что то отношеніе между богатствомъ и рабочею платой, какое создаетъ новѣйшая культура, въ значительной степени содѣйствуетъ возростающей силѣ и распространенію ненравственныхъ мотивовъ. Вся жизнь нынѣшняго общества стремится создать два общественныхъ класса, которые соединяютъ въ себѣ всѣ жизненныя условія не моральности въ своихъ противоположныхъ сторонахъ: одинъ классъ— владѣющихъ средствами и не имѣющихъ склонности къ труду (Berufiosen), цѣль жизни которыхъ состоитъ въ наслажденіи; другой классъ — не имѣющихъ ни средствъ, ни склонности къ труду; этотъ классъ создается также стремленіемъ къ тѣмъ же наслажденіямъ.

Что могутъ тутъ сдѣлать реформы воспитанія, пока про-

должается это соціальное зло [1]). Только реформы правовыхъ отношеній, которыя бы реформировали самое общество, могутъ внести сюда постепенное измѣненіе. Но убѣжденіе, что это необходимо должно придти, можетъ опираться не мало на тотъ фактъ, что наше современное состояніе общества есть результатъ двухъ факторовъ, не соотвѣтствующихъ другъ другу: правоваго воззрѣнія, которое имѣетъ свой источникъ отчасти уже въ отжившихъ соціальныхъ отношеніяхъ, и множества новыхъ культурныхъ элементовъ, которые подводятся подъ старыя понятія лишь насильственнымъ путемъ.

c) Связь ненравственныхъ мотивовъ.

Почти всѣ мотивы воли носятъ въ себѣ стремленіе къ осложненію (Vervielfältigung). Однако, ни одному изъ нихъ не принадлежитъ это свойство въ такой степени, какъ мотивамъ ненравственнаго. И это не только потому, что «одна сдѣланная вина всегда рождаетъ новую вину», такъ какъ привычка притупляетъ совѣсть, а запретное удовольствіе возбуждаетъ страсть къ наслажденію и заставляетъ ее принимать новыя, нерѣдко противоестественныя формы, но и потому, что ближайшій мотивъ уже прежде своего дѣйствія или во время послѣдняго соединяется обыкновенно съ дальнѣйшими мотивами, дѣйствующими въ томъ же направленіи и нерѣдко усиливающими неморальную природу предпринятаго дѣла. Это явленіе тѣмъ трагичнѣе, что по большей части будетъ сталкиваться съ побужденіями совѣсти, ибо совѣсть предостерегаетъ отъ сомнительныхъ результатовъ. Она можетъ въ рѣшительный моментъ удержать отъ поступка; въ такомъ случаѣ это приведетъ къ

---

[1]) Вундтъ стоитъ здѣсь на почвѣ тѣхъ чаяній, которыми давно живутъ европейскіе люди, хотя опытъ могъ бы доказать имъ исторически несостоятельности ихъ чаяній, а простой здравый смыслъ сразу разоблачаетъ всю поверхностность этой точки зрѣнія: въ самомъ дѣлѣ, какъ не замѣчаютъ эти люди явнаго противорѣчія въ своихъ собственныхъ словахъ? Самъ же Вундтъ говоритъ, что европейское общество стремится окончательно раздѣлиться на два класса, и—въ обоихъ этихъ классахъ нѣтъ склонности къ труду, а господствуетъ только жажда наслажденія. Но кто же, въ такомъ случаѣ, произведетъ тутъ правовую реформу, на которую надѣются европейцы, кто ее произведетъ въ Европѣ въ особенности, гдѣ власть фактически находится въ рукахъ тѣхъ самыхъ классовъ, которые, по словамъ Вундта, не видятъ въ соціальномъ вопросѣ вопроса справедливости? Не ясно-ли, что единственное спасеніе Европы, прежде всего, въ моральномъ перевоспитаніи. Только послѣ него возможно думать о какомъ-нибудь измѣненіи формъ внѣшнихъ. Ред.

рѣшительному устраненію столкновенія мотивовъ, большею частью оставляющему свое вліяніе на долгое время и часто имѣющему значеніе для всей послѣдующей жизни.

Быть можетъ, это есть естественное слѣдствіе того, что противоположные другъ другу мотивы дѣйствуютъ лишь еще энергичнѣе, когда на помощь имъ спѣшатъ связанные съ ними побочные мотивы. Такимъ образомъ можетъ случиться, что первоначальный мотивъ преступнаго дѣянія не есть еще окончательный и рѣшительный и что совершившій его самъ обманывается въ томъ, что̀ влекло его къ этому дѣйствію. Благодаря такому усиленію мотива, безнравственное стремленіе не только становится гораздо болѣе непреодолимымъ, но и тяжесть поступка почти постоянно увеличивается. Совершенное изъ корыстолюбія покушеніе превращается въ убійство, сопровождаемое полною ненависти жестокостью. Именно ненависть и гнѣвъ въ этомъ случаѣ бываютъ относительно рѣдко первыми мотивами преступленія (рѣже, чѣмъ это можетъ казаться по словамъ и собственному мнѣнію преступника), но они часто бываютъ въ числѣ ближайшихъ мотивовъ, особенно въ преступленіи противъ личности. Даже у разбойника, который нападаетъ среди дороги на неизвѣстную ему жертву, эти аффекты остаются все-таки въ сторонѣ (едва-ли лишніе при энергическомъ нападеніи). Тотъ фактъ, что преслѣдуемый обладаетъ тѣмъ, что ему нужно, т.-е. неизбѣжною, необходимою самообороной, вызываетъ въ разбойникѣ соединеніе ненависти и гнѣва, которое весьма часто оставляетъ замѣтные слѣды въ самомъ способѣ совершенія поступка.

Во всемъ остальномъ, это усложненіе мотивовъ, представляющее высшій интересъ для практической психологіи, имѣетъ относительно малое значеніе для этики. Основная ея точка зрѣнія лежитъ въ томъ, что какъ бы ни были различны въ отдѣльныхъ случаяхъ мотивы ненравственнаго, господствующимъ мотивомъ все-таки остается тотъ безпредѣльный эгоизмъ, который приводитъ единичную волю къ сопротивленію общей волѣ. Неморальное въ болѣе тѣсномъ смыслѣ заключается въ образѣ жизни, направленномъ исключительно на удовлетвореніе эгоистическихъ стремленій; преступленіе же заключается въ отдѣльномъ поступкѣ, направленномъ на отрицаніе цѣлей общей воли ради удовлетворенія индивидуальныхъ влеченій.

d) Теоріи наказанія.

Въ тѣсной связи съ этимъ понятіемъ о преступленіи стоитъ понятіе о наказаніи. Наказаніе всегда есть дѣло общей воли, т.-е. преимущественно воли государства, такъ какъ вообще государство служитъ выразителемъ и исполнителемъ воли праоваго союза. Судья и исполнительныя власти представляютъ собою лишь органы этой общей воли. И въ другихъ случаяхъ, не касающихся области права, наказаніе носитъ на себѣ тотъ же общій характеръ: въ лицѣ отца, наказывающаго свое дитя, воплощается общая воля семьи, въ лицѣ карающаго учителя—общая воля воспитательнаго союза. Единичной карающей воли не существуетъ: потому-то наказаніе стоитъ въ полной противоположности съ заслуживающимъ наказаніе поступкомъ, который, въ свою очередь, въ большинствѣ случаевъ, исходитъ отъ единичной воли. Какъ скоро наказаніе теряетъ упомянутый характеръ (будетъ-ли то въ общественной жизни или—что̀ случается довольно часто—въ семьѣ или школѣ) принимаетъ такую форму, которая придаетъ ему характеръ исключительно произвольнаго дѣйствія единичной воли, то оно перестаетъ уже быть наказаніемъ: оно становится местью, если не истязаніемъ. Эти случаи, также какъ и основные мотивы преступленія, не слѣдуетъ упускать изъ виду, если хотятъ избѣжать сбивчивости понятій о природѣ наказанія.

Самое обыкновенное заблужденіе заключается несомнѣнно въ томъ, что точку зрѣнія, заимствованную изъ случая столкновенія единичныхъ воль, переносятъ на акты общей воли. Въ такомъ случаѣ наказаніе обращается въ возмездіе. Послѣднее стоитъ въ близкой связи съ местью, съ которою оно иногда совершенно совпадаетъ, т.-е. во всякомъ случаѣ соединяется съ несправедливостью: къ причиненному злу месть прибавляетъ еще другое; возмездіе соразмѣряетъ съ дѣйствіемъ противодѣйствіе; за добро оно отвѣчаетъ добромъ, за зло—зломъ, такъ что въ обоихъ случаяхъ прибавляемое добро или зло, даже по своей степени, соотвѣтствуетъ степени заслуги или виновности. Отсюда самою совершенною формой карательнаго возмездія, казалось бы, должно быть Jus talionis (око за око, зубъ за зубъ), къ которому на самомъ дѣлѣ и сводили наказаніе древнѣйшія теоріи уголовнаго права, а также Кантъ, придерживавшійся этихъ теорій. Но, въ такомъ случаѣ, какъ же совер-

шить Jus talionis противъ такихъ поступковъ, какъ обманъ, клятвопреступленіе или измѣна отечеству? Неужели слѣдуетъ, наоборотъ, совершить обманъ, клятвопреступленіе и т. д. противъ преступника? Но столь же трудно примирить съ моралью и тотъ фактъ, когда карательная власть отплачиваетъ убійцѣ за его жестокость такою же жестокостью.

Нѣтъ, возмездіе—это принципъ частной жизни. Тутъ оно господствуетъ во всѣхъ нашихъ сношеніяхъ съ другими. Отсюда, коль скоро наказаніе разсматривается еще съ точки зрѣнія частнаго права (каковая имѣетъ мѣсто во всѣхъ древнѣйшихъ правовыхъ воззрѣніяхъ), то руководствомъ для него служитъ исключительно точка зрѣнія возмездія и (насколько это возможно) даже самое Jus talionis. На этой ступени наказаніе представляетъ собою реакцію единичной воли противъ единичной воли еще и въ томъ, что оно оставляетъ безъ вниманія несомнѣнно тяжелѣйшую форму несправедливости, каковою является произвольная месть отдѣльнаго человѣка или его родственниковъ. Наоборотъ, общая воля является сознательною носительницей общаго понятія о справедливости. Она слишкомъ высоко стоитъ для того, чтобы причинить кому-либо зло лишь съ тою цѣлью, чтобы поквитаться съ нимъ за сдѣланное имъ зло. Въ послѣднемъ случаѣ только переносятъ точку зрѣнія единичной воли на общую волю. Такъ какъ наказаніе есть причиненіе страданія и должно быть таковымъ, то и въ данное время оно еще содержитъ въ себѣ моментъ возмездія, съ которымъ оно нѣкогда совершенно совпадало, однако понятіе о немъ еще не исчерпывается послѣднимъ. Возмездіе и наказаніе—это два такихъ объема понятій, которые только отчасти покрываютъ другъ друга, но не совершенно. Такъ какъ наказаніе приближается къ возмездію настолько, насколько оно актъ частной мести превращаетъ въ актъ общественной власти, то тѣ варварскіе выводы, которые даны намъ, особенно въ древнѣйшихъ формахъ теоріи возмездія, должны быть отвергнуты не за грѣховность индивидуальной воли, а потому, что ненависть и месть—суть аффекты, которые не должны оказывать никакого вліянія на общую волю. Уже одно то, что общественный правовый строй чуждъ страстей или, по крайней мѣрѣ, долженъ быть таковымъ, составляетъ несомнѣнно огромное его преимущество. То требованіе, въ которомъ сходятся между собою философія и религія,—именно, чтобы аффекты не вліяли на сужденіе о справедливомъ или несправедливомъ,—требованіе, которое для единичной воли

остается всегда чѣмъ-то идеальнымъ, для общей воли представляется осуществимымъ, если не вполнѣ, то, по крайней мѣрѣ, приблизительно.

Теорія возмездія превращаетъ наказаніе въ самоцѣль. Когда поступокъ получилъ соотвѣтственное наказаніе, то, по этой теоріи, и нарушенное преступленіемъ равновѣсіе снова чрезъ то возстановляется, а что происходитъ дальше—это лежитъ, по меньшей мѣрѣ, внѣ области наказанія, какъ таковаго. Въ этомъ отношеніи съ понятіемъ о возмездіи совершенно совпадаетъ другая теорія наказанія, въ остальномъ весьма отличная отъ него, а именно — теорія охраненія или защиты. Она основывается на томъ взглядѣ, который находитъ свое выраженіе въ словахъ Спинозы: «безопасность есть добродѣтель государства; свобода же есть добродѣтель частная». Въ то время, какъ теорія возмездія въ основу наказанія кладетъ индивидуальный аффектъ, здѣсь, наоборотъ, все достоинство полагается въ томъ, чтобы государство совершенно безстрастно выступало противъ несправедливаго поступка и потому судило бы о немъ не на основаніи его моральнаго значенія, а лишь имѣя въ виду ту опасность, какую представляетъ преступникъ для общаго охраненія. Это охраненіе, или безопасность всѣхъ, должно довольствоваться лишеніемъ преступника свободы, причемъ одни полагаютъ, что это должно совершаться всегда, другіе—что это должно допускаться въ большинствѣ случаевъ преступленій. Поэтому лишеніе свободы должно продолжаться до тѣхъ поръ, пока опасность не будетъ, повидимому, устранена. Легко видѣть, что выводы этой теоріи могли бы привести къ тому, что въ наказаніи вообще стали бы руководиться не тяжестью преступленія, но ожиданіемъ будущаго преступленія подобнаго же рода. Женоубійцу, который своимъ злодѣяніемъ разъ на всегда достигъ своей цѣли, чиновника, который растратилъ деньги и у котораго, вслѣдствіе лишенія мѣста, отнимается случай къ подобной же растратѣ, можно было бы оставить на свободѣ, а бродягу, мелкаго воришку, относительно которыхъ судья съ увѣренностью можетъ предположить, что они при первомъ же случаѣ снова начнутъ красть и попрошайничать, слѣдовало бы въ такомъ случаѣ засадить въ тюрьму на всю жизнь. Само собою разумѣется, что теорія, которая стоитъ въ такомъ вопіющемъ противорѣчіи съ нашимъ моральнымъ чувствомъ и общимъ понятіемъ о наказаніи, стоитъ на ложномъ пути. Но я думаю, что эти ужасныя

противорѣчія, въ которыя она запутывается, показываютъ и то, что о ней нельзя сказать даже того, что̀ во всякомъ случаѣ можно сказать о теоріи возмездія, т.-е. что она хотя отчасти справедлива. Наказаніе нигдѣ не преслѣдуетъ цѣли служенія безопасности; оно предоставляетъ это полиціи и личной заботливости каждаго. Если бы задача правосудія заключалась въ томъ, чтобы сдѣлать безвредными всѣхъ тѣхъ субъектовъ, которые, повидимому, могли бы быть опасны вслѣдствіе наклонности къ преступнымъ дѣяніямъ, вслѣдствіе привычной неосторожности, пристрастія къ пьянству, душевнаго разстройства и т. п., то все населеніе страны раздѣлилось бы на двѣ половины: одна изъ нихъ сидѣла бы подъ замкомъ и засовомъ, другая бы сторожила ее.

Чувствуя эту слабую сторону своей позиціи, теорія охраненія старается прикрыться связью съ третьимъ понятіемъ о наказаніи, которое, однако, можетъ встрѣтиться и отдѣльно: это теорія исправленія (Besserungstheorie). Къ своей выгодѣ она отличается отъ двухъ предшествующихъ теорій тѣмъ, что наказаніе является въ ней не самоцѣлью, а средствомъ къ достиженію другой цѣли, т.-е. исправленія. Краузовская школа, которая въ своей пропагандѣ ратовала преимущественно за теорію исправленія, стремится къ тому, чтобы наказаніе практиковалось исключительно въ примѣненіи къ этой цѣли: чтобы путемъ обученія и моральнаго упражненія преступникъ приводился къ сознанію безнравственности своей жизни. По скольку съ наказаніемъ связываются лишь эти стремленія, противъ этой теоріи, конечно, ничего нельзя возразить. Но какъ скоро все понятіе о наказаніи переходитъ въ эти стремленія, то оно вовсе перестаетъ быть дѣйствительнымъ наказаніемъ, т.-е. страданіемъ, и утрачиваетъ вслѣдствіе этого большую часть того моральнаго значенія, какое оно могло бы имѣть. Если теорія исправленія соединяется съ теоріей охраненія, то отсюда недалеко и до той мысли, чтобы наступающее исправленіе сдѣлать масштабомъ для сужденія о томъ, слѣдуетъ-ли еще нѣсколько продлить или сократить срокъ лишенія свободы. Если конечная цѣль наказанія, т.-е. исправленіе, достигнута, то этимъ уже сама собою достигается и вторая цѣль, т.-е. безопасность общества. Что же можетъ служить препятствіемъ и къ освобожденію нѣкогда самаго опаснаго разбойника, если онъ представилъ самое несомнѣнное доказательство того, что впредь онъ станетъ вести одобрительный и, слѣдовательно, безопасный образъ

жизни? Какъ можно достигнуть такой безопасности—это, разумѣется, другой вопросъ. Законный срокъ для тюремныхъ гражданъ (Gefängnissbeamten) въ криминальной психологіи едва-ли можетъ считаться достаточнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, величайшій въ свѣтѣ знатокъ человѣческаго сердца не будетъ въ состояніи даже съ нѣкоторою вѣроятностью предсказать, дѣйствительно-ли тѣ добрыя намѣренія, которыми искренне проникся штрафованный въ исправительномъ домѣ, могутъ удержаться въ немъ при совершенно иныхъ условіяхъ свободы. Но такъ какъ чистосердечно кающимися, насколько извѣстно, являются большіе, а не мелкіе преступники, то это предположеніе, если бы оно и могло когда-либо осуществиться, повидимому, привело бы къ варварству: разбойники и отравители послѣ непродолжительнаго, но плодотворнаго заключенія получили бы свободу, между тѣмъ какъ нищіе и воришки (strauchdiebe) должны были бы всю жизнь содержаться въ исправительномъ домѣ на средства общества.

Съ теоріей исправленія сходится въ концѣ-концовъ и теорія устрашенія (Abschreckungstheorie), какъ бы послѣдняя ни отличалась отъ первой въ пониманіи существа наказанія, сходится именно въ томъ, что и она смотритъ на наказаніе не какъ на конечную цѣль, а какъ на средство. Съ теоріей охраненія она совпадаетъ въ томъ взглядѣ, что наказаніе существуетъ не для преступника, но для другихъ, т.-е. для общества. Убійцу казнятъ, а вора садятъ въ тюрьму для примѣра. Не говоримъ уже о томъ, что этотъ результатъ, какъ учитъ статистика, обыкновенно не достигается, такъ какъ, вслѣдствіе жестокости казней и ихъ публичнаго характера, число и жестокость преступленій скорѣе увеличиваются, нежели уменьшаются; помимо этого, уже само по себѣ является абсурдомъ то желаніе, чтобы наказаніе оказывало вліяніе не на наказуемаго, а на какое-либо третье лицо. Очевидно, въ основѣ этого пониманія лежитъ извращеніе всей сущности правоваго строя путемъ отдѣльнаго случая его примѣненія.

Конечно, тотъ фактъ, что государство сосредоточиваетъ въ себѣ карательную власть, для общественной нравственности унизительнаго значенія не имѣетъ. Этотъ фактъ приводитъ каждаго человѣка къ полному сознанію того, что его воля подчинена общей волѣ, къ сознанію, которое, въ свою очередь также является предварительнымъ условіемъ для дѣятельности всѣхъ частныхъ моральныхъ мотивовъ. Но отъ способа примѣненія кара-

тельной власти это сознаніе не стоитъ въ зависимости. Проникшійся этимъ сознаніемъ воздерживается отъ преступленія не потому, что за единичный поступокъ угрожаетъ опредѣленное наказаніе, а потому, что онъ идетъ въ разрѣзъ съ освященнымъ обществомъ строемъ жизни, дѣйствующимъ на индивидуальную совѣсть въ качествѣ императива принужденія. Если эта совѣсть заснула, то и страхъ наказанія не будетъ имѣть силы. Напротивъ, почти каждый преступникъ (по общей склонности человѣческой природы представлять себѣ осуществимымъ то, чего желаешь) въ этомъ случаѣ обманываетъ себя полной надеждой на то, что онъ избѣгнетъ разоблаченія.

e) Сущность наказанія.

Всѣ упомянутыя, отчасти одностороннія, отчасти совершенно несостоятельныя, теоріи впадаютъ въ ту ошибку, что не пытаются уяснить себѣ наказаніе непосредственно изъ сущности преступленія, а вмѣсто того выводятъ на сцену второстепенные или даже совершенно посторонніе мотивы. Какъ преступленіе состоитъ въ противленіи единичной воли общей волѣ, такъ и наказаніе является естественною реакціей послѣдней противъ этого сопротивленія, реакціей, которая, какъ таковая, имѣетъ специфическій характеръ, и хотя имѣетъ отношеніе къ другимъ понятіямъ, каковы: возмездіе или исправленіе, однако, не можетъ быть уподобленнымъ. Мстить можетъ каждый каждому, исправлять можетъ отдѣльная воля себя или отдѣльная личность — другую свободную личность. Наказаніе же предполагаетъ высшій порядокъ (Ueberordnung) наказывающаго надъ наказуемымъ. Въ современномъ общественномъ правѣ единичная воля никоимъ образомъ не можетъ быть подчинена другой единичной волѣ — въ этомъ заключается его огромное преимущество, хотя и пріобрѣтенное не слишкомъ дорогою цѣной, благодаря одностороннему индивидуализму прошедшаго столѣтія. Гдѣ это дѣйствительно такъ бываетъ, тамъ на самомъ дѣлѣ всегда воплощается въ верховной (Uebergeordneten) волѣ общая воля. Личную власть имѣетъ только господинъ надъ рабомъ или даже надъ крѣпостнымъ, хотя въ послѣднемъ случаѣ, благодаря связи зависимаго отношенія съ опредѣленнымъ фамильнымъ имуществомъ, эта зависимость уже не есть чисто личная. Такъ какъ современное правовое воззрѣніе отвергаетъ идею подчиненія одной единичной воли другой (каковая является лишь перенесеніемъ понятія соб-

ственности на свободную личность), считая ее противорѣчащею той основной мысли, которую мы соединяемъ съ понятіемъ права, то этимъ самымъ оно возводитъ и наказаніе на степень исключительной функціи общей воли. Наказывать можетъ отецъ свое дитя, но только какъ представитель семьи, или учитель— ученика, но только во имя общественнаго воспитанія; вообще наказаніемъ люди называютъ лишь тотъ фактъ, который совершается людьми не лично за себя, а въ силу власти, данной имъ общественнымъ правомъ. Стало быть, въ качествѣ индивидуальной личности, я не могу наказывать за причиненное мнѣ оскорбленіе, а могу лишь мстить за себя, т.-е. давать возмездіе за это оскорбленіе. Мстящій долженъ помнить, что ему вновь отвѣтятъ тѣмъ же: такъ, вѣдь, и кровавая месть, т.-е. предшествовавшее дѣйствительному наказанію возмездіе отдѣльнаго человѣка единичной личности, часто возбуждала постепенно разгоравшуюся борьбу. Наказаніе разъ навсегда положило конецъ подобной междоусобной борьбѣ, а по отношенію къ наказывающей волѣ устранило возможность обратнаго возмездія. Достаточное доказательство тому можно видѣть уже въ томъ, что наказанію дадутъ, по меньшей мѣрѣ, недостаточное опредѣленіе, если его совершенно уподобятъ возмездію [1]).

Общая цѣль, которую преслѣдуетъ наказаніе, какъ реакція общей воли противъ подчиненной и сопротивляющейся ей единичной воли, выражается, такимъ образомъ, въ томъ, что наказаніе повсюду имѣетъ значеніе исправительной мѣры. Въ послѣднемъ выраженіи еще опредѣленнѣе, чѣмъ въ словѣ наказаніе сказывается власть наказывающей воли. Исправленіе же, въ свою очередь, заключаетъ въ себѣ два понятія, которыя въ разговорномъ языкѣ близко соприкасаются между собою— наказываніе (Züchtigung) и воспитаніе. Наказаніе хочетъ держать въ ежевыхъ рукавицахъ (züchtigen), оно хочетъ причинить сопротивляющемуся субъекту страданіе, благодаря которому онъ яснѣе долженъ сознать свою несправедливость.

---

[1]) Впрочемъ, слово наказаніе иногда употребляется и въ такихъ значеніяхъ, которыя не соотвѣтствуютъ раскрытому здѣсь понятію, такъ, напр., въ «условленномъ наказаніи» (Conventionalstrafe); однако и со стороны юристовъ признано, что здѣсь все дѣло лишь въ неопредѣленности словоупотребленія. Условленное наказаніе естьобязательство по договору. Это наказаніе уже напередъ установлено съ согласія того, кому случилось заключить условіе. Слѣдовательно, въ немъ недостаетъ самаго существеннаго момента наказанія— принужденія.

Но оно хочетъ и воспитывать, оно хочетъ—гдѣ только есть надежда—совершить постепенное измѣненіе чувствующей воли, благодаря которому подобная несправедливость уже не повторилась бы на будущее время.

Къ этой цѣли, относящейся прежде всего къ наказываемому субъекту, присоединяется затѣмъ еще болѣе общая: общее чувство справедливости, которое было нарушено и смущено совершеннымъ преступленіемъ, должно быть снова возстановлено путемъ наказанія; вездѣ должно жить сознаніе того, что вина есть зло, которое возвращается на самого провинившагося. Вслѣдствіе этого наказаніе получаетъ въ то-же время значеніе искупленія. Оно искупляетъ вину, т.-е. примиряетъ ее съ нарушеннымъ правовымъ сознаніемъ. Но какъ искупленіе, оно, по качеству, специфически отличается отъ той вины, которая примиряется: преступникъ не наказывается за тотъ вредъ, который онъ могъ принести отдѣльному лицу. Отъ тѣхъ проступковъ противъ частныхъ лицъ, въ которыхъ государство предоставляетъ преслѣдованіе отдѣльному лицу, оставаясь лишь посредникомъ между частными волями, въ качествѣ блюстителя общей справедливости, отличается преступленіе, какъ нарушеніе общественнаго права, гдѣ отдѣльное лицо, на которое направлено это преступленіе, является лишь случайнымъ объектомъ его. Перваго рода проступки (Privatdelict) удовлетворяются поэтому вознагражденіемъ: тутъ имѣетъ значеніе Jus talionis, насколько оно можетъ быть примѣнимо. Преступленіе же, какъ вина противъ общей воли, не можетъ быть искуплено чѣмъ-либо соотвѣтствующимъ этому преступленію; ибо объектъ, противъ котораго совершена вина, и объектъ, подлежащій за нея наказанію, совершенно отличны другъ отъ друга: объектъ вины тутъ—нарушенная общая воля, объектъ-же, подлежащій наказанію—преступная единичная воля. Они сходны только по общей природѣ воли. Потому-то и требуютъ, чтобы наказаніе уравнивалось съ преступленіемъ не качественно, а количественно. Болѣе тяжкая вина требуетъ болѣе тяжелаго наказанія. Здѣсь тотъ пунктъ, въ которомъ понятіе наказанія совпадаетъ съ понятіемъ возмездія. Все-таки и при этомъ количественномъ отношеніи не можетъ быть (какъ того требуетъ строгая теорія возмездія) рѣчи объ абсолютной пропорціональности. Именно въ этомъ случаѣ всегда будетъ существовать минимумъ и максимумъ наказанія, дальше которыхъ оно не

можетъ слѣдовать за всевозможными ступенями преступленія [1]). Но вообще въ наказаніи выступаетъ уже особый моментъ (котораго нѣтъ въ общемъ понятіи о возмездіи), заключающійся въ томъ, что мстящая воля господствуетъ какъ высшій порядокъ воли, надъ тѣмъ, кому мститъ, и, какъ общая воля, качественно отличается отъ него. Поэтому-то наказаніе не есть всецѣло возмездіе, а караніе (Züchtigung).

Но наказывая, желаютъ оказывать вліяніе не только на наказуемаго, а также и на общее правосознаніе. Послѣднее потрясается преступнымъ дѣяніемъ и успокоивается тогда, когда въ немъ возникаетъ представленіе, что преступная воля искупаетъ свою неправду тѣмъ, что ей самой причиняется обратное зло. И это понятіе искупленія точно также совпадаетъ лишь отчасти (но не всецѣло) съ понятіемъ о возмездіи. Именно само по себѣ оно можетъ имѣть какъ активное, такъ и пассивное значеніе. Отдѣльный человѣкъ можетъ искупить свою неправду, когда онъ добровольно принимаетъ на себя страданіе, которое и выражаетъ внутреннее желаніе, что онъ не желалъ, чтобы эта вина имѣла мѣсто. Или же, наоборотъ, вина искупается не добровольно, когда общая воля (которой преступникъ соподчиненъ) сама возлагаетъ на него страданіе, такъ какъ онъ самъ долженъ почувствовать совершенную имъ неправду, какъ страданіе (или зло) и раскаяться. И такъ, наказаніе есть прежде всего возложенное на виновнаго субъекта и пассивно принимаемое имъ на себя искупленіе. Но оно можетъ стать и активнымъ искупленіемъ, когда причиненное зло настолько сильно пробудитъ въ провинившемся сознаніе своей вины, что ему самому представится возложенное на него наказаніе — какъ заслуженное или даже добровольное искупленіе. Тотъ, кто слѣдилъ за тяжелыми преступниками въ ихъ одиночныхъ камерахъ, тотъ долженъ сказать, что такой случай бываетъ, если не весьма часто, то все-таки настолько часто, что на него

---

[1]) Поэтому, если, съ точки зрѣнія теоріи возмездія, возражаютъ относительно смертной казни, что она не допускаетъ никакихъ степеней, то это во всякомъ случаѣ аргументъ лишь противъ односторонности самой теоріи возмездія, а не противъ смертной казни, такъ какъ то же самое можно было бы сказать и о всякомъ максимумѣ наказанія, даже о пожизненномъ заточеніи. Такимъ образомъ, здѣсь теорія возмездія можетъ привести только къ квалифицированной смертной казни древней системы устрашенія. Авторъ.

можно смотрѣть, какъ на цѣль, которую наказаніе всегда должно имѣть въ виду. Ибо только въ силу этого, наказаніе становится воспитаніемъ. То, къ чему теорія исправленія стремится, какъ къ своей исключительной цѣли, то является лишь одною изъ его цѣлей, хотя и не изъ ничтожнѣйшихъ. Однако, для достиженія ея не нужно, чтобы она (какъ это бываетъ у крайнихъ представителей теоріи исправленія) совпадала съ какимъ-либо другимъ воспитательнымъ средствомъ, каковы наставленіе или обученіе. Въ тѣхъ случаяхъ, когда требуется въ качествѣ воспитательнаго средства наказаніе, тогда наставленіе, какъ таковое, большею частью бываетъ недостаточно: это нужно сказать уже относительно домашняго воспитанія, а еще больше относительно карательной власти государства. Здѣсь исправительное вліяніе на виновнаго всегда остается одною изъ цѣлей, на ряду съ другою, которая, даже если первая теряетъ смыслъ вслѣдствіе незначительности проступка или неисправимости виновнаго субъекта, тѣмъ не менѣе, не дѣлаетъ наказанія безцѣльнымъ. Насколько справедливо то, что слишкомъ большая жестокость не должна допускаться въ наказаніи, когда имѣютъ въ виду его субъективную цѣль,—настолько не слѣдуетъ, однако, забывать, что наказаніе, какъ таковое, только тогда оказываетъ исправляющее вліяніе, когда оно чувствуется, какъ заслуженное искупленіе неправды и, слѣдовательно, какъ страданіе. Прочія гуманныя мѣры, каковы наставленіе или моральное собесѣдованіе, могутъ соединяться съ нимъ, но съ ними одними ничего не подѣлаешь [1]).

Такимъ образомъ въ наказаніи соединяются въ сущности три момента, которымъ и обязано это понятіе своею, отличающею его отъ другихъ понятій, особенностію: моментъ кары искупленія и воспитательнаго дѣйствія. Изъ нихъ первый—не имѣетъ въ себѣ ничего добровольнаго: карой отдѣльная воля насильственно подчиняется общей волѣ, противъ ко-

---

[1]) По нашему мнѣнію, въ своей попыткѣ связать уголовное право съ моралью, и дать нравственную опору наказанію, Вундтъ отступилъ отъ строгаго научнаго метода, предначертаннаго имъ-же самимъ, а потому во многомъ неправъ, хотя попутно, имъ и высказано нѣсколько справедливыхъ замѣчаній. Дѣло въ томъ, что у него до сихъ поръ мало разграничены двѣ совершенно различныя стороны нравственности, хотя есть намеки на это разграниченіе. Первоначально мораль совершенно не выдѣляется изъ группы всѣхъ остальныхъ явленій человѣческой жизни, и въ этомъ состояніи мораль и нравы— одно и тоже. То-есть моральнымъ или нравственнымъ считается то, что соот-

торой она пошла. Искупленіе также прежде всего недобровольно: оно представляетъ собой удовлетвореніе, которое виновный даетъ общему правосознанію вопреки своей волѣ. Но это удовлетво-

---

вѣтствуетъ нравамъ. Но, мало-по-малу, нравственность выдѣляется, дифференцируется и все болѣе и болѣе переходитъ въ идеальную мораль, не только не имѣющую часто ничего общаго съ нравами, но прямо имъ противоположную и ведущую съ ними борьбу, такъ что отдѣльные проводники такой идеальной морали преслѣдуются той «общей волей», которая является представительницей «морали нравовъ». А между тѣмъ Вундтъ эту-то «общую волю» и ставитъ критеріумомъ нравственнаго, въ своемъ моральномъ обосновании уголовнаго права. Можетъ ли она быть критеріумомъ моральности? Если моральность отождествлять съ нравами, тогда, конечно, общая воля является критеріумомъ моральности; но въ такомъ случаѣ, мы собственно ничего не сказали: вѣдь и уголовное право, и наказанія суть нравы (первоначально), а потому сказать, что наказаніе морально (въ смыслѣ морали нравовъ), это значитъ сказать, что нравы есть нравы, т.-е. тавтологію. Но человѣкъ не довольствуется такимъ критеріумомъ и, когда говорятъ о маральности, всегда имѣютъ въ виду идеальную мораль лучшихъ учителей человѣчества, а не мораль нравовъ. Да и самъ Вундтъ говоритъ, что общая воля не всегда бываетъ права; но онъ видитъ причину этого только въ случайныхъ извращеніяхъ общей воли, когда она находится подъ господствомъ какихъ-либо частныхъ и личныхъ стремленій. Однако, это не вѣрно: «общая воля» весьма часто можетъ быть не права совсѣмъ по другимъ причинамъ, и мы полагаемъ, что неправота общей воли имѣетъ всегда причину болѣе широкую и постоянную: она, именно, состоитъ въ томъ, что общая воля всегда держится морали нравовъ, т.-е. стремится только къ одному — удержать существующее положеніе и привести каждую отдѣльную волю къ подчиненію, къ приспособленію въ данной средѣ. Поэтому, общая воля не можетъ выносить никакого творчества, никакой новизны въ смыслѣ усовершенствованія ея жизни или морали, пока идеальная мораль не проникнетъ въ ея сознаніе, а до тѣхъ поръ общая воля будетъ составлять всегда прямаго врага идеальной морали, а, слѣдовательно, и рѣшенія общей воли не будутъ совпадать съ требованіями идеальной морали. Это законъ, а не случайность. Но выяснимъ болѣе, какое значеніе въ общей жизни человѣчества имѣетъ мораль нравовъ и мораль идеальная. Обѣ эти морали имѣютъ свое безспорное значеніе: извѣстно, что уже животныя не только приспособлялись къ средѣ, но и ее приспособляли къ своимъ потребностямъ. Если бы они только приспособлялись къ средѣ, то, быть можетъ, весь животный міръ дошелъ бы до состоянія какихъ-либо бактерій или одноклѣточныхъ организмовъ, которые наиболѣе приспособлены ко всякимъ условіямъ. Приспособленіе только потому и могло обусловить прогрессъ животнаго царства, что рядомъ съ нимъ шла способность приспособлять среду къ себѣ и творить, т.-е. развивать въ собственномъ организмѣ новыя формы, новые органы для удовлетворенія своихъ потребностей. Такимъ образомъ, еще въ жизни животныхъ было нѣчто въ родѣ того, что мы называемъ преступленіемъ и наказаніемъ: животное, не приспособленное къ средѣ или нарушавшее законъ природы, вымирало, а переживало и развивалось поколѣніе наиболѣе приспособленныхъ и согласныхъ съ законами природы. Но даже у самихъ животныхъ приспособленіе состояло не въ томъ только, чтобы уподобляться окружающей средѣ и не вносить въ нее ничего оригинальнаго, а, наоборотъ, въ томъ, что животное опытомъ узнавало законы и силы природы и пользовалось ими для своихъ жизненныхъ

реніе можетъ въ то же время обратиться и въ добровольное, когда виновный смотритъ на причиненное ему зло, какъ на достойное, желательное для него самого искупленіе его поступка.

цѣлей, а, пользуясь ими, выработало въ себѣ путемъ упражненія и новыя свойства, потребности, новые органы, новые механизмы. Насколько же больше должно было дѣйствовать это творческое, приспособляющее начало у человѣка, существа разумно-сознательнаго? И, дѣйствительно, въ человѣкѣ мы видимъ, что начало творческое, приспособляющее среду къ себѣ, совершенно одержало побѣду надъ началомъ приспособленія себя къ средѣ. Человѣкъ, попавшій на холодный Сѣверъ не обростаетъ шерстью, не пріучается питаться оленьимъ мохомъ, а просто строитъ теплые дома, изобрѣтаетъ желѣзныя дороги, по которымъ доставляетъ себѣ продукты остальнаго міра. Попадая въ страну львовъ и тигровъ, онъ не выращиваетъ у себя клыковъ и когтей, а изобрѣтаетъ сперва лукъ и стрѣлы, а потомъ ружья. Самые законы природы служатъ ему только послушнымъ матеріаломъ, которымъ онъ пользуется для своихъ цѣлей, удобства и наслажденія. Но мы пока коснулись его отношеній къ внѣшней природѣ, удовлетворяющей его потребностямъ. Но то же подчиненіе «начала приспособленія» началу творчества и способности приспособлять среду къ себѣ, мы видимъ и въ его морально-соціальномъ прогрессѣ. Установивъ мораль нравовъ, какъ первое приспособленіе къ основнымъ условіямъ общежитія, т.-е. цѣльности и единства дѣйствія данной общины,—человѣкъ не остановился на этомъ. Его духовныя потребности ростутъ и съ ихъ ростомъ являются идеальныя представленія о лучшемъ, о высшемъ благѣ, эта идеальная мораль зарождается сперва въ отдѣльныхъ «передовыхъ душахъ» какъ ихъ называетъ Вундтъ, и начинается тотъ самый процессъ, который мы видѣли относительно внѣшней природы: т.-е. стремленіе измѣнять окружающую соціальную среду, характеры, взгляды и отношенія людей, сообразно идеаламъ высшаго блага.—Такимъ образомъ, въ идеальной морали сказывается высшее творчество человѣка въ интересахъ высшаго блага, тогда какъ въ морали нравовъ осуществляется лишь стремленіе къ приспособленію себя, т.-е. ко всеобщему нивелированію, покою и инерціи. Обѣ силы необходимы, какъ въ природѣ необходимы и движенія, и инерція: одно не возможно безъ другаго. Точно также невозможны постоянныя перемѣны безъ способности сохранять, задерживать лучшее изъ этихъ перемѣнъ, какъ прочную и устойчивую опору будущаго развитія. Очевидно, что общая воля, не провѣренная идеальною моралью, не можетъ быть критеріумомъ моральности, а, стало быть, и уголовнаго права, а также и наказаній въ воспитаніи: въ Спартѣ дѣтей учили воровать, а неловкихъ воровъ-учениковъ наказывали; до сихъ поръ на востокѣ есть общества, гдѣ воровство считается совершенно моральнымъ. А между тѣмъ, конечно, въ Спартѣ и въ такихъ обществахъ, «общая воля» должна принуждать всѣхъ нивелироваться и приспособляться къ себѣ; магометанинъ, вѣрящій въ моральность кровавой мести, сдѣлавшись христіаниномъ, отвергающимъ кровавую месть, сталъ бы преступникомъ въ глазахъ своего общества, какъ нарушитель общей воли и т. д. Отсюда ясно, что критеріумомъ моральности какого-либо общественнаго явленія можетъ быть только «идеальная мораль», а не мораль нравовъ; но единственная идеальная мораль нашей эпохи, это—христіанская мораль и только она можетъ быть критеріумомъ, а никакъ не «общая воля». И это, дѣйствительно, такъ и есть въ человѣчествѣ, ибо мы видимъ de facto, что наказанія, подъ вліяніемъ христіанской морали, все болѣе и болѣе очеловѣчиваются, морализируются. Самое стремленіе людей — подъискать имъ нравственныя оправданія, показываетъ,

Этимъ достигается и третья цѣль наказанія, т.-е. его воспитательное значеніе: моментъ этотъ бываетъ только добровольнымъ; онъ никогда не можетъ быть вызванъ принужденіемъ, а всегда лишь внутреннимъ переворотомъ въ душѣ виновнаго.

Не всегда эти три момента соединялись въ наказаніи и это отчасти объясняетъ намъ тѣ колебанія въ данномъ понятіи, которыя еще до сихъ поръ не осилены. Значеніе наказанія, какъ кары, болѣе раннее: въ него непосредственно превратилась мысль

какъ все больше и больше человѣческій духъ охватывается идеальной моралью: въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія «морали нравовъ», не для чего и оправдывать наказаній, ибо наказанія, существующія въ данномъ обществѣ, всегда составляютъ и часть его нравовъ, его обычаевъ. Морализація наказанія можетъ наступить только съ того момента, когда, кромѣ морали нравовъ, явилась еще мораль идеальная, которую и слѣдовало бы, по примѣру Канта, одну только и называть нравственностью. У Вундтэ, да и у другихъ писателей мы не видимъ этого разграниченія; всѣ валятъ въ одну кучу двѣ эти морали, во многомъ совершенно противоположныя и поэтому сбиваются на каждомъ шагу; между тѣмъ, идеальная мораль считаетъ преступленіями или грѣхомъ часто такіе поступки, которые «мораль нравовъ» считаетъ добродѣтелью; возьмемъ, для примѣра, отстаиваніе своей, такъ называемой, чести: мораль нравовъ отворачивается отъ человѣка, простившаго пощечину, данную ему, и не искавшаго возмездія въ формѣ ли дуэли или суда; идеальная мораль считаетъ тяжкимъ преступленіемъ, если человѣкъ не проститъ своему ближнему; она требуетъ подставить обидчику другую ланиту, и т. д., и т. д.

Такимъ образомъ, этикѣ предстоитъ огромная задача, не разрѣшивъ которой, она будетъ толочься на одномъ мѣстѣ и путаться въ противорѣчіяхъ; эта задача состоитъ въ опредѣленіи отношеній морали идеальной, къ морали нравовъ, опредѣленіе критеріума для правильности этихъ отношеній.

Пока этого не рѣшено, нельзя выѣзжать на теоріи «общей воли», которая есть, въ сущности, только мораль нравовъ. Съ перваго взгляда, эта теорія очень соблазнительна, ибо, кажется, кто можетъ лучше знать свое благо, кромѣ всѣхъ же людей, а потому, кажется, что ни чье сужденіе не можетъ быть такъ правильно, какъ сужденіе «общей воли». Но забываютъ, что истина зарождается лишь въ отдѣльныхъ «передовыхъ душахъ»; что «общая воля» обладаетъ свойствомъ косности, неподвижности въ разъ пріобрѣтенныхъ нравахъ, и что, если бы не было творчества и идеальной морали, человѣчество, коснѣя въ неподвижности, какъ нѣкоторые народы востока, выродилось бы окончательно, или было бы истреблено тѣми изъ своей среды, которые обладаютъ творчествомъ лучшихъ средствъ и орудій жизни. Такъ оно и совершается съ тѣми народами и народцами, которые неспособны къ прогрессу: туземцы сѣверной Америки, наши инородцы въ Сибири вымираютъ или истребляются. Но то же и въ моральномъ мірѣ. Общества, не пріемлющія идеальной морали, обречены на погибель отъ застоя, вырожденія, что мы и видимъ въ группѣ восточныхъ народовъ. Проповѣдь европейцами «общей воли», какъ критеріума моральности, есть тоже признакъ, быть можетъ, начинающагося вырожденія и застоя. Это было бы очень печально. Ред.

о мщеніи, когда пришли къ сознанію значенія карающей общей воли. Затѣмъ уже выступилъ моментъ объективнаго искупленія и воспитывающаго вліянія.

Четвертая глава.

Нравственныя нормы.

1) Общее значеніе и раздѣленіе нравственныхъ нормъ.

а) Основныя и производныя нормы.

Понятіе нормы (какъ уже было объяснено въ предварительномъ разсмотрѣніи этики, какъ науки о нормахъ) можетъ имѣть болѣе широкій и болѣе тѣсный смыслъ. Въ первомъ смыслѣ, по которому это понятіе обнимаетъ собой собственно нормы, напр., законъ, правило, аксіому, какъ частные случаи, оно обозначаетъ собой всякое положеніе, которое мы противопоставляемъ какой-либо области явленій, какъ требованіе. Напротивъ, въ болѣе тѣсномъ значеніи, которое въ то же время есть и первоначальное, норма представляетъ собой предписаніе для воли: среди различнаго рода возможныхъ поступковъ она указываетъ тѣ, которые должны быть предпочтены. Существуетъ двоякое проявленіе воли, которое можетъ слѣдовать упомянутымъ нормамъ: теоретическое, или дѣйствія мысли, и практическое, или нравственныя дѣйствія. Отсюда являются логика и этика—обѣ—науки о нормахъ въ собственномъ смыслѣ; изъ нихъ этика въ свою очередь содержитъ въ себѣ понятіе о нормѣ въ его самомъ первоначальномъ видѣ, какъ прямое правило для воли, которое тому, что есть (Sein), противопоставляетъ то, что должно быть (должное) [1].

Если мы понятіе о нормѣ примемъ въ этомъ общемъ, этическомъ значеніи, то для насъ возникнетъ далѣе требованіе относительно различенія основныхъ нормъ отъ производныхъ, причемъ подъ первыми мы должны разумѣть такія требованія, которыя не могутъ быть сведены къ другимъ требованіямъ болѣе общаго характера, подъ послѣдними же—такія единичныя предписанія, которыя выводятся изъ этихъ основ-

[1]) Сравни въ этомъ случаѣ введеніе, § 5.

ныхъ нормъ путемъ примѣненія ихъ къ частнымъ случаямъ и особымъ условіямъ.

Отсюда основная норма имѣетъ для этиковъ въ то же время значеніе аксіомы. Подобно послѣдней, она имѣетъ такую же всеобщность и необходимость. Напротивъ, отдѣльныя нравственныя заповѣди суть производныя нормы. Какъ въ математикѣ всѣ теоремы сводятся къ аксіомамъ, такъ и каждая спеціальная нравственная заповѣдь обязана своимъ авторитетомъ (Beglaubigung) только согласію съ общими основными этическими нормами.

Ошибочно было бы полагать, что основныя нравственныя нормы и по времени своего возникновенія предшествуютъ отдѣльнымъ нравственнымъ заповѣдямъ. Это также было бы несправедливо, какъ и то, что абстрактныя положенія теоріи, которыя мы называемъ аксіомами, были открыты раньше, нежели ихъ отдѣльныя примѣненія. Логическіе законы мышленія человѣкъ практиковалъ въ теченіи тысячелѣтій, пока Аристотель не указалъ намъ «законъ противорѣчія»; познаніе отдѣльныхъ математическихъ формулъ и спеціальныхъ геометрическихъ положеній долгое время было неопредѣленнымъ, пока не былъ предпринятъ опытъ указанія тѣхъ аксіоматическихъ предположеній, на которыхъ основываются эти формулы и положенія; и самая раціональная формулировка этихъ предположеній, вѣроятно, еще не достигнута,—по крайней мѣрѣ пониманіе нынѣшней математики существенно отличается отъ того, какое было у Евклида или даже въ прошломъ столѣтіи. Поэтому мы не должны удивляться, что, хотя въ практической жизни давно всѣ совершенно согласны относительно истинности извѣстныхъ нравственныхъ заповѣдей, однако относительно правильной установки общихъ этическихъ нормъ еще и теперь существуетъ неразрѣшенный споръ. Дѣйствительно, такія заповѣди, какъ Моѵсеевы, въ томъ смыслѣ, какой разумѣется здѣсь, не могутъ назваться основными нормами въ той же степени, въ какой мы положеніе 2.2=4 называемъ аксіомой. Если упомянутыя основныя нормы должны быть не отдѣльными нравственными заповѣдями, а принципіальными положеніями, изъ которыхъ каждое должно заключать въ себѣ цѣлый классъ нравственныхъ заповѣдей въ качествѣ частныхъ случаевъ, то въ такомъ случаѣ, при формулировкѣ нормъ, неизбѣжно долженъ возникнуть и споръ относительно общихъ вопросовъ этики. Въ особенности здѣсь должны обнаруживать свое дѣй-

ствіе тѣ различія во мнѣніяхъ, которыя существуютъ относительно нравственныхъ цѣлей и мотивовъ, такъ какъ въ самыхъ общихъ нравственныхъ нормахъ дѣло идетъ не о томъ, чтобы онѣ говорили намъ, какъ должны совершаться поступки, а о томъ, чтобы онѣ указывали намъ, какіе мотивы должны руководить насъ въ нашихъ поступкахъ.

Поэтому существенный моментъ въ переходѣ отъ конкретныхъ формулировокъ нравственныхъ заповѣдей къ болѣе общимъ формулировкамъ основныхъ нормъ лежитъ въ томъ, что первыя обыкновенно вовсе не имѣютъ въ виду этихъ мотивовъ и цѣлей, тогда какъ для послѣднихъ они неизбѣжны. Классическій примѣръ первыхъ представляютъ собой Моѵсеевы заповѣди. Ясно, что пока (какъ это бываетъ при руководствѣ конкретными заповѣдями) придерживаются въ нѣкоторой степени внѣшней стороны дѣйствій, до тѣхъ поръ принципіальныя положенія вообще не могутъ быть выработаны.

Поэтому въ данномъ случаѣ обратный переходъ отъ поступковъ къ ихъ мотивамъ и цѣлямъ играетъ въ изысканіи этическихъ норомъ роль, аналогичную съ той, какую играетъ переходъ отъ фактически добытыхъ ариѳметическихъ комбинацій и геометрическихъ построеній къ элементамъ понятія о числѣ и пространствѣ въ дѣлѣ открытія математическихъ аксіомъ.

в) Предписывающія и запрещающія нормы.

Къ этимъ общимъ условіямъ установки принципіальныхъ положеній присоединяется въ этическихъ нормахъ еще та особенность, что отдѣльныя нравственныя заповѣди, изъ которыхъ, путемъ постепенной абстракціи, образовались нормы, имѣли первоначально въ огромномъ большинствѣ случаевъ не положительную, а отрицательную формулировку, напр.: «не убивай», «не прелюбодѣйствуй», «не кради» и т. д. Во всемъ Моѵсеевомъ десятословіи только заповѣди объ освященіи Субботы и о почтеніи къ отцу и матери составляютъ дѣйствительныя предписанія, всѣ же прочія заповѣди суть ничто иное, какъ запрещенія. Ближайшее основаніе этого отрицательнаго характера нравственныхъ заповѣдей лежитъ въ ихъ непосредственномъ отношеніи къ человѣческой волѣ, ибо онѣ отличаются отъ всѣхъ чисто теоретическихъ правилъ именно тѣмъ, что слѣдованіе имъ есть дѣло свободнаго выбора, такъ что предостереженіе отъ уклоненія отъ нормъ есть прежде

всего практическая потребность. Только въ логикѣ, поскольку она есть этика мышленія, повторяется, хотя въ меньшей степени, тоже самое явленіе. И она можетъ облечь свои предписанія въ отрицательную форму, запрещая ошибочныя въ логическомъ отношеніи соединенія мыслей. Отраженіемъ этой первоначальной наклонности къ формѣ запрещенія служитъ въ этомъ случаѣ тотъ замѣчательный фактъ, что даже въ первой формулировкѣ аксіомъ въ логикѣ выступаетъ отрицательное положеніе, а именно, законъ противорѣчія, которому, конечно, съ полнымъ правомъ былъ противопоставленъ въ новѣйшихъ системахъ, выдвинутый ими впередъ, законъ тожества.

Гораздо большее однако значеніе классъ запрещающихъ нормъ получаетъ въ этикѣ. Нельзя-ли усмотрѣть болѣе глубокой причины этого явленія въ несравненно большой тягости, которую здѣсь влечетъ отклоненіе отъ нормы? Логическая ошибка можетъ увлечь на ложную дорогу одного или многихъ на болѣе краткое или продолжительное время; но послѣдствія здѣсь изглаживаются тотчасъ, какъ только ошибка замѣчена. Между тѣмъ, нарушеніе нравственныхъ нормъ влечетъ несравненно болѣе тяжелыя послѣдствія, нерѣдко никогда не исправимыя добрыми воздѣйствіями самого лица, сдѣлавшаго ошибку, при чемъ эти послѣдствія вредятъ не только ему, но и лицамъ постороннимъ, а нерѣдко распространяются и на все общество.

Въ этомъ находитъ себѣ объясненіе тотъ важный фактъ, что подъ защиту государственнаго союза вступаютъ преимущественно тѣ нравственныя заповѣди, которыя направлены на избѣганіе болѣе тяжелыхъ поврежденій нравственной жизни и что, такимъ образомъ, они составляютъ важную, если не единственную, составную часть публичнаго, правового порядка. Но отсюда опять таки понятно само собой, что значительную роль играютъ особенно тѣ изъ единичныхъ правовыхъ нормъ, которыя имѣютъ запретительное содержаніе, а во всей области права, право уголовное, какъ теперь, такъ и въ эпоху Моисеева декалога, выводится почти только изъ однихъ запретительныхъ нормъ.

При этомъ было-бы торопливо заключать, что всѣ тѣ нормы, которыя даны намъ въ отрицательной формѣ, лишены черезъ это вообще положительнаго значенія. Подобно тому какъ въ области логики, законъ противорѣчія есть скорѣе отрицательная, оборотная сторона закона тождества, также точно повсюду и въ этикѣ, каждое положительное требованіе соотвѣтствуетъ

отрицательному, и наоборотъ. Норма, которая говоритъ намъ: «ты не долженъ убивать», стоитъ рядомъ съ другой: «ты долженъ заботиться о жизни ближняго и защищать ее». Бываютъ случаи, гдѣ выборъ между предписывающими и запрещающими формами вполнѣ предоставленъ соображенію и поэтому можетъ измѣняться почти произвольно. Если-же бываетъ, что либо та, либо другая форма выдвигаются отдѣльно, то это происходитъ оттого, что посредствующая цѣль, которая должна достигаться нормой, стоитъ естественно при формулированіи на первомъ планѣ. Въ особенности, между нравственностью и правомъ можетъ имѣть мѣсто родъ дѣленія нормъ, идущихъ паралельно другъ—другу, причемъ положительныя нормы совпадаютъ преимущественно съ одною областью, а отрицательныя съ другою. Что при этомъ наибольшая тяжесть запретительныхъ нормъ падаетъ на сторону права, а предписывающихъ нормъ на сторону нравственности, это лежитъ въ томъ вышеобъясненномъ характерѣ правоваго строя, который влечетъ за собою то, что право, хотя само никоимъ образомъ не есть изложеніе нравственныхъ максимъ жизни, но оно есть могучее орудіе защиты для поддержанія и споспѣшествованія нравственной жизни. Это свойство одаряетъ нормы, — и именно тѣхъ областей права, которыя преимущественно служатъ такой защитѣ, — проницающимъ ихъ прогибитивнымъ (запрещающимъ) характеромъ, тогда какъ выраженіе тѣхъ цѣлей, которыя должны быть защищаемы, остается предоставленнымъ опредѣленнымъ нравственнымъ нормамъ. Во всякомъ случаѣ отдѣленіе области нравственной отъ области права выполняется совершенно только для права. Нравственность же, присоединяя къ даннымъ отрицательнымъ правовымъ нормамъ положительное дополненіе, не исключаетъ этимъ изъ себя и тѣхъ отрицательныхъ нормъ. Всѣ запрещенія, предписанныя въ правовомъ строѣ въ интересахъ нравственной жизни, суть въ тоже время сами по себѣ нравственныя запрещенія. Въ то время, какъ нравственныя нормы выставляютъ опредѣленныя цѣли какъ подлежащія достиженію, — они вмѣстѣ выдвигаютъ впередъ запрещеніе всякой дѣятельности, которая вредитъ этой цѣли, или отрицаетъ ее. Нравственныя нормы требуютъ во всѣхъ этихъ случаяхъ больше, чѣмъ правовыя, а также требуютъ неизбѣжно и дополненія самихъ правовыхъ нормъ. Въ этомъ заключается еще одинъ дальнѣйшій важный шагъ для этическихъ нормъ. Въ области права, какъ было уже замѣчено, къ послѣднимъ

основоположеніямъ правоваго строя, принадлежатъ запрещающія нормы. Именно, весьма немногія нормы, принадлежащія къ уголовному праву и въ которыхъ имѣются предписывающія нормы, имѣютъ повсюду лишь вторичный и вспомогательный характеръ. Совсѣмъ противоположное находимъ мы въ этической области: здѣсь отрицательный характеръ нормъ, безъ всякихъ дальнѣйшихъ справокъ, можетъ служить знакомъ того, что они имѣютъ производный характеръ; наоборотъ тѣ нормы, которыя не ссылаются вообще на основныя положенія, составляютъ предписывающій родъ.

Это различіе между нравственностью и правомъ опять-таки есть необходимое слѣдствіе того, что послѣдняя цѣль нравственности всегда направлена на произведеніе новыхъ внутреннихъ и внѣшнихъ дѣйствій, тогда какъ право, въ силу принадлежащаго ему характера защиты опредѣленныхъ благъ и обороны ихъ отъ угрожающихъ опасностей, должно имѣть своей ближайшей задачей, по-крайней-мѣрѣ въ весьма многихъ случаяхъ, твердое установленіе нормъ, которыя регулируютъ предотвращеніе правонарушеній, а отсюда уже этимъ предупреждающимъ цѣлямъ соотвѣтствуетъ само собой предупредительная или отрицательная форма. Конечно, отрицанію принадлежитъ всегда только относительное, но никоимъ образомъ не абсолютное значеніе. Поэтому, когда право содержитъ отрицательныя нормы, къ которымъ, въ самой области права, не оказывается принципіальныхъ нормъ съ положительнымъ содержаніемъ, то это, конечно, признакъ того, что эти послѣднія находятся въ другой области, лежащей въ основаніи правоваго строя, во всемъ своемъ значеніи. Эта область и есть нравственность.

Для отношеній права и нравственности это различіе весьма важно. Отсюда понятно, что основныя нормы въ собственномъ смыслѣ относятся вообще къ нравственности, а не къ праву. Гдѣ право имѣетъ цѣлью осуществленіе нравственныхъ жизненныхъ цѣлей, (а, несомнѣнно, такова цѣль наибольшей его части и особенно самой важной), тамъ правовыя нормы всюду ссылаются на нормы нравственныя. Тамъ же, гдѣ право, (чего нельзя отвергнуть для нѣкоторыхъ его опредѣленій), предписываетъ что либо безъотносительно къ нравственнымъ цѣлямъ, тамъ вообще не можетъ быть рѣчи о существованіи основныхъ нормъ, съ которыми бы были связаны такія опредѣленія, а имѣется дѣло съ произвольными утвержденіями, аналогичными тѣмъ условнымъ допущеніямъ въ какихъ часто нуждается и точ-

ная наука. Поскольку нельзя обойтись безъ такихъ внѣшнихъ опредѣленій, которыя сами по себѣ безразличныя для поддержанія нравственныхъ цѣлей въ обществѣ, какъ напр., объ извѣстныхъ срокахъ подачи жалобъ, о правовой давности и пр., они все же косвенно выполняютъ нравственныя цѣли. Здѣсь мáксима, въ извѣстной степени можетъ быть соподчинена раціональнымъ основнымъ нормамъ нравственной жизни не въ томъ, какъ она обоснована, а тѣмъ, что она вообще должна существовать.

c) Столкновеніе нормъ.

Фактъ общеизвѣстный и совершенно установленный изслѣдованіемъ, что нѣтъ правовыхъ нормъ, дѣйствующихъ безъ исключенія. Тоже самое можетъ быть сказано о каждомъ такомъ отдѣльномъ нравственномъ предписаніи, которое состоитъ въ соблюденіи общей практической морали. Предписаніе права «не убивать» перевѣшивается въ правѣ высшей служебной обязанностью солдатъ на полѣ сраженія, или чиновниковъ, которымъ довѣрено привести въ исполненіе смертную казнь. Та нравственная заповѣдь, по которой мы должны съ уваженіемъ относиться къ нашему ближнему, теряетъ свое дѣйствіе противъ тѣхъ лицъ, которыя своимъ настроеніемъ или поведеніемъ потеряли такое притязаніе на уваженіе. Старый спорный вопросъ о томъ, дозволительна ли необходимая ложь, разрѣшается утвердительно безчисленное число разъ въ житейской практикѣ, подъ принудительнымъ дѣйствіемъ такихъ жизненныхъ положеній, когда мы видимъ себя прижатыми къ стѣнѣ; тоже и въ вопросѣ о томъ, должны-ли мы жертвовать болѣе важнымъ нравственнымъ правиломъ менѣе важному, или наоборотъ; и также ставитъ впереди истины простое удобство,—фактъ, который, конечно, не оправдываетъ этого.

Не можетъ быть сомнѣнія, что такія исключенія изъ опредѣленныхъ нравственныхъ правилъ будутъ тѣмъ чаще, чѣмъ болѣе общій характеръ пріобрѣтаютъ нормы. При этомъ положеніе, что нормы суть правила съ исключеніями, становится въ концѣ концовъ примѣнимымъ въ извѣстныхъ предѣлахъ для самыхъ основныхъ нормъ, коль скоро не довольствуются почти тѣмъ, что замѣняютъ ихъ безсодержательными формулами, выражая въ нихъ совокупное направленіе нравственной жизни. Отсюда относительно основныхъ нормъ прямо становится яс-

нымъ то,—что при случаѣ выступаетъ ужъ и при частныхъ нравственвыхъ заповѣдяхъ, а именно,—что единственная, нравственно оправдываемая причина такихъ исключеній, есть столкновеніе различныхъ нормъ другъ съ другомъ, столкновеніе, которое во всѣхъ случаяхъ должно склоняться въ пользу болѣе необходимыхъ и важныхъ нормъ, а, въ силу этого, къ подчиненію сравнительно менѣе важныхъ и необходимыхъ.

Тутъ возникаетъ прежде всего вопросъ: какимъ образомъ вообще возможно существованіе такого рода системы законовъ съ исключеніями, такъ какъ самая система прежде всего не должна представляться противорѣчивой? Если бы и можно было допустить, что нравственныя правила нисшаго порядка, при которыхъ возбуждаются разные вопросы, благодаря конкретнымъ условіямъ жизни, — могутъ измѣняться, при измѣненіи этихъ условій, то до основныхъ этическихъ нормъ такое измѣненіе никогда не могло-бы достигнуть. И не въ томъ-ли состоитъ важный критеріумъ вѣрности общихъ основныхъ законовъ, что они въ совокупности образуютъ чуждое противорѣчій цѣлое. Въ этомъ смыслѣ мы, въ самомъ дѣлѣ, во всякой теоретической дисциплинѣ открываемъ внутреннюю взаимность послѣднихъ положеній;—напр., въ ближайшей, родственной съ этикою наукѣ о нормахъ, въ логикѣ.

На это замѣчаніе возражаютъ, что здѣсь дѣло идетъ не о противорѣчіяхъ въ самихъ основныхъ законахъ, а объ ихъ примѣнимости къ отдѣльнымъ конкретнымъ случаямъ. Отдѣльное нравственное дѣяніе можетъ представлять признакъ, подчиняющій его какой-либо опредѣленной нормѣ; но къ этому признаку можетъ присоединиться какой-либо другой, который дѣлаетъ несостоятельнымъ данное соподчиненіе и ставитъ на его мѣсто другое, соотвѣтствующее высшей нормѣ. Здѣсь также въ сущности исключеніе изъ нормы является лишь кажущимся, какъ въ тѣхъ изъятіяхъ изъ естественныхъ законовъ (законовъ природы), которыя такъ часто встрѣчаются вслѣдствіе совпаденія одного закона съ другимъ.

Однако, подобнаго рода объясненіемъ не устраняется существенное различіе, которое непреложно существуетъ между этими двумя случаями. Гдѣ основной законъ логики, или какой-нибудь законъ природы не находятъ никакого примѣненія, тамъ, во всякомъ случаѣ, не возможно такое слѣдствіе, которое стояло-бы въ полномъ противорѣчіи съ принципомъ. Но какъ разъ это именно и случается при столкновеніи нормъ. Имъ по

преимуществу принадлежитъ то свойство, что одна можетъ вести къ презрѣнію и даже намѣренному неуваженію къ другой. Въ этомъ мы находимъ свойство, которое дѣйствительно составляетъ специфическую особенность нравственной области и которое зависитъ отъ отношенія, въ какомъ находятся между собою различныя области нравственной жизни. Это отношеніе именно не есть только отношеніе по различнымъ степенямъ цѣнности, но оно связываетъ съ собою существенно различное содержаніе цѣлей, при чемъ, хотя относительно послѣдней цѣли оказывается полное гармоническое согласіе всѣхъ областей жизни, но въ преходящихъ (мимолетныхъ) цѣляхъ остается возможнымъ расхожденіе, такъ что для воли представляется выборъ между такими цѣлями различной цѣнности, изъ которыхъ каждой соотвѣтствуетъ опредѣленный родъ нормъ. Вслѣдствіе этого, здѣсь не тѣ дѣйствія нравственны, которыя вообще согласны съ какимъ-либо нравственнымъ закономъ, а тѣ, которыя соотвѣтствуютъ такому нравственному закону, который принадлежитъ къ болѣе высокому роду значенія (Werthgattung).

Но тутъ опять возникаетъ важный вопросъ, какая же изъ нормъ, стоящихъ въ столкновеніи съ другой,—всевозможными и различными способами,—обладаетъ высшей и большей цѣнностью въ какомъ-либо данномъ случаѣ? Долженъ ли этотъ вопросъ разрѣшаться только въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, или существуетъ общее правило, которое устраняетъ личную мѣрку изъ такого выбора? Ясно, что если справедливо первое, для этики это было бы равносильно ссылкѣ на какой-либо общій принципъ. Наоборотъ, если бы существовало общее правило, то вопросъ могъ бы оставаться не рѣшеннымъ, вслѣдствіе не возможности отдать предпочтеніе простому инстинкту житейскаго поведенія вмѣсто опредѣленнаго нравственнаго закона; если же это и можетъ случиться, то лишь въ томъ только смыслѣ, въ какомъ довѣряются естественному такту или пріобрѣтенному упражненію, что они выбираютъ такое поведеніе, которое послѣдующими размышленіями признается для даннаго случая наиболѣе соотвѣтственнымъ.

Но мы на самомъ дѣлѣ, въ послѣдовательныхъ ступеняхъ нравственныхъ цѣлей имѣемъ уже первый принципъ, рѣшающій различіе цѣнности нормъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и вопросъ о преимуществѣ ихъ въ случаѣ разносторонняго столкновенія. Вышеупомянутыя послѣдовательныя ступени

нравственныхъ цѣлей состоятъ въ томъ, что надъ индивидуальными или личными цѣлями возвышаются соціальныя, а надъ соціальными—человѣчныя. Отсюда возникаетъ соотвѣтственное правило, по которому всегда столкновеніе нормъ разрѣшается такъ:

Коль скоро нормы различныхъ родовъ вступаютъ другъ съ другомъ въ противорѣчіе, предпочтеніе слѣдуетъ отдавать тѣмъ изъ нихъ, которыя служатъ болѣе широкимъ (объемлющимъ) цѣлямъ: надъ индивидуальными обладаютъ преимуществомъ соціальныя, надъ соціальными—гуманныя цѣли.

Это правило можетъ, однако, вызвать недоразумѣніе и потому должно быть еще пояснено. Оно было бы вполнѣ ложно понято и привело бы къ заблужденіямъ, если бы понятіе «соціальный» и «человѣчный», и въ особенности послѣднее, было взято въ томъ отдаленномъ смыслѣ, въ какомъ оно приличествуетъ развитію «нравовъ». Нигдѣ такъ ясно не проявляется существеннаго различія между нравами и нравственностью, какъ здѣсь. Нравы прочищаютъ дорогу нравственности; они дополняются нравственными представленіями; но они содержатъ эти послѣднія, по большей части, въ неразвитомъ видѣ или въ формѣ, обозначающей болѣе глубокую нравственную цѣль только символически. Они стремятся въ особенности,—даже и въ предѣлахъ соціальныхъ и человѣчныхъ правилъ, которыя часто предписываются ими,—непосредственно только къ индивидульнымъ цѣлямъ, и одинъ только родъ преслѣдованія этой цѣли указываетъ на стоящую подъ нею гуманную идею. Такъ, въ формахъ общественной вѣжливости выражается уваженіе къ ближнему; такъ, въ благотворительности сказывается жертва для ближняго вообще, безъ соображенія о связи родовой или государственной. Такимъ образомъ, каждая форма нрава, даже когда онъ самъ обладаетъ нравственной природой, какъ, напр., благотворительность, — черезъ это не представляетъ еще никоимъ образомъ непосредственнаго примѣненія соціальныхъ и человѣчныхъ основныхъ нормъ, но всегда только указаніе на нихъ. Но тамъ, гдѣ нравъ уже соотвѣтствуетъ опредѣленнымъ нравственнымъ нормамъ, тамъ эти нормы принадлежатъ къ области сравнительно нисшихъ цѣлей. Такъ, въ благотворительности, хотя и отражается идея человѣчности, обязанность жертвовать отдѣльнымъ лицамъ для человѣчества, но сама благотворительная дѣятельность остается еще актомъ

индивидуальной нравственности, при которой объектомъ цѣли нравственнаго поступка является отдѣльный человѣкъ, и которая поэтому должна отступить передъ вышестоящими общими обязанностями соціальнаго или чисто человѣчнаго рода, или, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, передъ болѣе важными индивидуальными обязанностями. Непомукъ, который, по извѣстной легендѣ, воровалъ у богатыхъ кожу и дѣлалъ изъ нея обувь бѣднякамъ, или — типъ иногда выступающій въ современномъ обществѣ, —типъ милліонера, который стережетъ свои богатства, нажитыя фальшивымъ прожектерствомъ, чтобы основывать сиротскіе дома или больницы, — никоимъ образомъ не поступаютъ по правилу первенства болѣе общихъ нормъ, но совсѣмъ наоборотъ: они грѣшатъ противъ высшей общественной нравственной заповѣди, чтобы имѣть болѣе удобную возможность довольствоваться стоящей ниже индивидуальной обязанностью. Итакъ, вышеупомянутое правило о предпочтеніи болѣе объемлющихъ обязанностей примѣнимо не къ такимъ единичнымъ дѣятельностямъ, въ которыхъ достигаетъ проявленія извѣстное косвенное обратное воздѣйствіе общихъ нравственныхъ цѣлей, но примѣнимо оно исключительно къ осуществленіямъ самихъ такихъ цѣлей. Поэтому, въ основаніи обсужденій сравнительной оцѣнки (поступка), могутъ лежать здѣсь не являющіяся формы нравовъ, а только выше изложенныя личныя, соціальныя и гуманныя нравственныя цѣли, съ соотвѣтствующими имъ родами нравственныхъ нормъ.

Слѣдуя этому принципу, не возможно сомнѣваться, что и наша практическая оцѣнка, коль скоро при этомъ имѣется столкновеніе обязанностей, даетъ мѣсто безъусловной примѣнимости того же самаго расположенія цѣлей по степенямъ. Въ особенности совокупность правоваго порядка всегда болѣе всего полна мыслью, что соціальныя обязанности предпочтительнѣе индивидуальныхъ, и что, въ свою очередь, между различными классами первыхъ изъ нихъ, предпочитаются обязанности относительно государственнаго союза. Конечно, за эти предѣлы не простираются послѣдовательныя ступени оцѣнки, санкціонируемыя существующимъ правомъ. Предпочтеніе человѣческихъ нравственныхъ обязанностей соціальнымъ нравственнымъ обязанностямъ остается повсюду предоставленнымъ свободному нравственному обсужденію: только исторія въ этихъ самыхъ трудныхъ случаяхъ даетъ свою дополнительную санкцію нравственному выбору, при чемъ тѣ дѣятельности, которыя

противорѣчатъ установившемуся праву и соціальной морали, защищаемой имъ, она считаетъ такими, которыя оправдываются достигнутой высшей цѣлью.

Но вышеприведенное правило можетъ возбудить сомнѣніе еще въ другомъ отношеніи. Вѣдь, само по себѣ вовсе не необходимо, чтобы обязанности, противорѣчащія другъ другу, принадлежали къ разнымъ областямъ цѣлей, и возможно столкновеніе между нормами одного и того же порядка. Въ особенности подобнымъ образомъ могутъ сталкиваться другъ съ другомъ различныя соціальныя обязанности. Обязанность послушанія государственныхъ чиновниковъ своимъ начальникамъ можетъ, напр., вступить въ противорѣчіе съ общегосударственной гражданской обязанностью пользоваться своимъ правомъ выбора по своему лучшему убѣжденію, или согласоваться съ законодательнымъ собраніемъ; или обязанность судьи—слѣдовать какому-либо частному закону можетъ столкнуться съ обязанностью справедливости.

Если къ этому случаю вышеприведенное правило не примѣнимо прямо, то оно примѣнимо косвенно, благодаря принципу постепенности цѣлей. Вообще по этому правилу всегда будутъ предпочитаться такія нормы, въ которыхъ выражаются болѣе общія нравственныя заповѣди, или которыя направляютъ свое воздѣйствіе на болѣе объемлющую область обязанностей. Такъ, выше обязанности, которую возлагаетъ на личность его участіе въ какомъ-либо союзѣ или спеціальномъ сообществѣ, служащемъ частнымъ интересамъ, лежитъ обязанность гражданина своего округа, а выше этой обязанности обязанность гражданина государства. Гдѣ сталкиваются различныя положенія закона, тамъ должно побѣждать болѣе важное, а такимъ считается то, которое беретъ подъ свою защиту болѣе объемлющее право.

Едва-ли нужно добавлять, что основные законы, какъ они здѣсь развиты на основаніи преобладанія однихъ опредѣленныхъ нормъ надъ другими, могутъ указать только общее направленіе, въ которомъ въ отдѣльныхъ случаяхъ разрѣшаются столкновенія обязанностей; но они никогда не дѣлаютъ излишними изслѣдованій по каждому отдѣльному выбору въ грядущихъ впереди условіяхъ. Такое изслѣдованіе можетъ всегда вновь обезпечивать болѣе справедливое примѣненіе общаго правила. Свободный выборъ между различными дѣятельностями остается необходимымъ элементомъ нравственной жизни. На-

града, которую приноситъ пріобрѣтеніе основныхъ нравственныхъ положеній состоитъ не въ томъ, что это пріобрѣтеніе сберегаетъ время, а въ томъ, что оно подъ вліяніемъ случайно измѣняющихся импульсовъ, будетъ всегда оставаться вѣрнымъ.

d) Отношеніе нравственныхъ нормъ къ понятіямъ обязанности и добродѣтели.

Задача пріисканія основныхъ нормъ, какъ принципіальныхъ положеній, которыя содержали бы въ себѣ всѣ возможныя отдѣльныя нравственныя заповѣди, никогда не была облегчена той практической тенденціей, которой запечатлѣна этика, вслѣдствіе самой природы своего предмета. Эта тенденція имѣетъ здѣсь склонность, свойственную всѣмъ болѣе раннимъ ступенямъ размышленія—ставить на мѣсто дѣйствительныхъ принциповъ ихъ конкрентныя приложенія, заставляя ихъ удерживаться долѣе, такъ какъ это было нѣкогда благимъ для какого либо случая. Ужъ тотъ фактъ, что ни разу не позаботились сдѣлать различія въ названіяхъ между соподчиненными и основными положеніями, но и тѣ, и другія обозначали обыкновенно вмѣстѣ «нравственными заповѣдями», характеристично въ этомъ отношеніи. Самыя раннія изысканія небрежно пробѣгаютъ даже повелительныя (императивныя) формы нравственныхъ нормъ, при чемъ стараются связать вмѣстѣ собственно различныя направленія нравственной воли въ какомъ-либо общемъ понятіи, которое абстрагировано изъ наблюденія конкретныхъ фактовъ и поэтому нуждается частью въ достаточной опредѣленности, а частью,—особенно въ своемъ первоначальномъ видѣ, — въ необходимомъ логическомъ порядкѣ.

Въ исторіи этики существуютъ два класса такихъ понятій, послѣдовательно занимающихъ мѣсто настоящихъ нормъ: понятіе — добродѣтели и понятіе — обязанности. Оба могутъ быть разсматриваемы какъ сплоченія понятій о фактическихъ нравственныхъ явленіяхъ, съ различныхъ точекъ зрѣнія, при чемъ не исключаются вполнѣ соображенія и о другихъ дальнѣйшихъ моментахъ. Понятіе добродѣтели разсматриваетъ эти явленія преимущественно съ точки зрѣнія мотивовъ, понятіе обязанности—съ точки зрѣнія цѣлей. Для понятія добродѣтели, давало нравственную мѣрку непосредственное созерцаніе нравственныхъ личностей: за понятіемъ о храбрости, мудрости, справедливости и т. п., стоитъ непосредственно представленіе

о храбрыхъ, умныхъ, справедливыхъ. Наоборотъ, у понятій—обязанности, содѣйствуютъ образованію понятій объективные факты нравственной дѣятельности: самоотверженіе, доброжелательство, содѣйствіе и пр., суть общія понятія, къ пріобрѣтенію которыхъ привели прежде всего отдѣльныя дѣйствія, носящія въ себѣ такой характеръ. Это явленіе дѣлаетъ понятнымъ, почему сперва въ этическихъ теоріяхъ преобладаютъ понятія добродѣтели, а позднѣе къ нему присоединяется или занимаетъ ихъ мѣсто понятіе обязанности. Наука отражаетъ здѣсь дѣйствительно, какъ въ зеркалѣ, фактическое развитіе образованія понятій.

Тотъ фактъ, что столь долго довольствовались подчиненіемъ нравственныхъ фактовъ такому понятію, которое, (или влѣдствіе точки зрѣнія—мотива, или точки зрѣнія—цѣли) выдвигалось односторонне, — опять находится въ связи съ неточнымъ отграниченіемъ такого понятія, а это въ свою очередь есть слѣдствіе способа его возникновенія. Понятіе добродѣтели столь же мало нуждается въ отношеніи къ цѣли, какъ понятіе обязанности въ мотивѣ: у каждаго,—недостающее молчаливо подразумѣвается. Но кромѣ того, понятіе обязанности указываетъ также и тѣмъ на свою принадлежность къ высшей ступени развитія, что въ немъ содержится явное указаніе не только на достигаемую цѣль, но также и на соотвѣтствующую ей норму. Теперь для насъ это отношеніе по большей части уже выступило, какъ это показываетъ, напр., шлейермахеровское строгое раздѣленіе ученія о добродѣтели, благѣ и обязанности. Здѣсь въ самомъ дѣлѣ обязанность сдѣлалась частымъ теоретическимъ (begrifflichen) сгущеніемъ нормъ, между тѣмъ какъ цѣль, подъ другимъ названіемъ, нравственнаго «блага», выводится изъ нея. Теперь уже обязанность и норма превратились въ этическія понятія, соотвѣтствующія другъ—другу въ томъ же родѣ, какъ въ области права, понятіе права и правовыя положенія, изъ которыхъ оно выведено.

Въ самомъ дѣлѣ это сравненіе годно на столько, на сколько нормы несомнѣнно явились ранѣе. Наша нравственная дѣятельность стоитъ непосредственно только подъ вліяніемъ тѣхъ предписаній и запрещеній, которыя направляютъ нашу волю въ формѣ различныхъ императивовъ совѣсти. Но, конечно, вышеприведенное сравненіе, въ свою очередь, недостаточно тѣмъ, что правовыя положенія съ внѣшней стороны имѣютъ первенство сравнительно съ понятіями абстрагированными изъ

нихъ: они существовали непосредственно въ нормахъ законовъ или въ обычно-правовыхъ руководящихъ опредѣленіяхъ, между тѣмъ какъ пріобрѣтеніе изъ этихъ положеній понятій права, есть задача знанія, приведенная въ исполненіе позднѣе. Наоборотъ, первенство нравственныхъ нормъ, по большей части, есть чисто внутреннее; лишь въ немногихъ случаяхъ, гдѣ, какъ въ «заповѣдяхъ» Моисея, извѣстное нравственное предписаніе принимаетъ почти форму закона, норма познается даже и внѣшнимъ образомъ, какъ первоначальная. Но повсюду, гдѣ перестановка внутреннихъ предписаній во внѣшнія формы была сперва предоставлена знанію, тамъ она совершенно методически перескочила стадію нормъ, чтобы ближайшимъ образомъ вполнѣ описательно связать вмѣстѣ извѣстныя основныя свойства нравственной личности въ понятіе добродѣтели, а затѣмъ извѣстные факты нравственной дѣятельности въ понятіе обязанности, причемъ все это замыкается изслѣдованіемъ первоначальныхъ нормъ, что и составляетъ послѣднюю стадію изслѣдованія. На эту послѣднюю стадію этика выступила, въ сущности, только съ Канта и его ученія о нравственномъ императивѣ.

Эта задача опредѣленія нравственныхъ нормъ неотложна теперь не потому только, что она необходима всюду, для указанія пути отъ производныхъ понятій къ ихъ источнику, но и потому, что этотъ путь долженъ привести непосредственно къ различіямъ главныхъ направленій нравственной дѣятельности, и что въ нормахъ познается отчетливѣе, чѣмъ въ понятіяхъ, развившихся изъ нихъ, отношеніе основныхъ нормъ къ соподчиненнымъ имъ частнымъ нравственнымъ предписаніямъ. Въ этомъ отношеніи относящееся сюда схематизированіе обязанностей и въ особенности понятій добродѣтели представляетъ мало утѣшительное зрѣлище. Относительно понятія обязанности всегда ближе всего лежитъ раздѣленіе главныхъ предписаній долга такъ, чтобы можно было ихъ быстро имѣть въ виду. Напротивъ, понятія добродѣтели исчисляются и разчленяются, по примѣру Аристотеля, по одиночкѣ въ томъ видѣ, какъ ихъ даетъ рѣчь. Но когда здѣсь явилась справедливая сама по себѣ мысль о различіи нормъ по цѣнности, возникающая изъ отношенія основныхъ нормъ къ нормамъ производнымъ, это привело къ совершенно произвольному предпочтенію. Хотя, такъ называемыя, кардинальныя добродѣтели различныхъ моралистовъ — философовъ въ общемъ характери-

стичны для этическаго направленія своихъ первыхъ обоснователей, но они обходятся обыкновенно безъ логическаго основанія такого подраздѣленія и даже часто безъ необходимаго подраздѣленія болѣе общаго отъ частнаго. Этотъ недостатокъ тѣсно связанъ съ сущностью понятій о добродѣтели. Послѣднія, какъ уже ранѣе было указано, суть понятія о личныхъ качествахъ. Но появленіе въ формѣ понятія нравственныхъ принциповъ такихъ личныхъ качествъ связано съ двумя неудобствами. Во 1-хъ, при этомъ нравственная личность, являющаяся носительницей такихъ качествъ, возвышается во мнѣніи, а отсюда слѣдуетъ безразличное смѣшиваніе болѣе конкретныхъ и болѣе абстрактныхъ качествъ, и притомъ не рѣдко болѣе цѣнныхъ и менѣе цѣнныхъ. Но затѣмъ это необходимо вноситъ въ понятіе качествъ такого рода соединеніе, которое обращаетъ очень мало вниманія на мотивы нравственнаго, и не обращаетъ вовсе вниманія на его цѣли, что и продолжается до тѣхъ поръ, когда понятіе о качествахъ относится только къ внѣшнему ихъ проявленію. Храбрость, вѣрность, предусмотрительность и т. д., суть качества, которыя въ извѣстныхъ случаяхъ могутъ возникать изъ самыхъ различныхъ причинъ, а иногда даже изъ не нравственныхъ цѣлей.

Въ противоположность этому расчлененію нравственнаго на множество несвязанныхъ между собою понятій добродѣтели, является въ болѣе новой этикѣ стремленіе,—послѣ того, какъ въ нее вошло понятіе о нормѣ, — установить одну норму въ качествѣ единственной основной нормы, дающей мѣрило другимъ, будетъ ли съ этимъ связано опредѣленное понятіе цѣли, какъ, напр., принципъ пользы, или нравственный императивъ въ видѣ опредѣленной предписывающей формулы, какъ это мы видимъ у Канта и Фихте.—Хотя теперь можно-бы пожелать, чтобы отдѣльныя нравственныя нормы употреблялись во взаимной связи и были соподчинены общему правилу; но если самыя различныя области нравственной жизни подчинить одному опредѣленному правилу, которое непремѣнно будетъ безсодержательно, вслѣдствіе своей общности, — то такое подчиненіе будетъ равносильно насилію надъ разнообразіемъ дѣйствительной жизни. На самомъ дѣлѣ, благодаря предположенію (постулату), что въ нормахъ должны быть приняты во вниманіе и мотивы, и цѣли нравственнаго, множественность требуется сама собою; такъ какъ таковыя не могутъ опираться на одни мотивы или на однѣ цѣли, а между тѣмъ въ смыслѣ

ихъ внутренней взаимной связи должно быть установлено, что никакой дѣйствительный мотивъ и никакая главная цѣль не могутъ ускользнуть изъ виду, безъ того, чтобы и остальныя необходимо не участвовали въ ихъ колебаніи. Но это есть таже самая связь, какую мы находимъ между различными аксіомами логики или между отдѣльными предположеніями математическихъ дисциплинъ.

Аналогія (сходство) этическихъ нормъ и теоретическихъ постулатовъ состоитъ еще и въ томъ, что въ обоихъ случаяхъ законъ можетъ быть въ то же время выраженъ общимъ понятіемъ. Подобно тому, какъ мы переводимъ аксіому тождества въ понятіе о самомъ тождествѣ, или общій законъ причинности въ понятіе причины, также точно мы можемъ изъ заповѣди «ты долженъ уважать себя самого» выводить понятіе о самоуваженіи. Этическія понятія, возникающія такимъ образомъ суть ничто иное, какъ понятія долга. Сколько существуетъ нравственныхъ нормъ, столько же имѣется и понятій долга. Если же исполненіе обязанности разсматривать, какъ постоянное качество, то это исполненіе будетъ добродѣтелью. Такимъ образомъ фундаментальное понятіе добродѣтели, соотвѣтствующее нравственной основной нормѣ, тождественно въ своихъ существенныхъ признакахъ съ понятіемъ долга. Различаются онѣ другъ отъ друга только побочной точкой зрѣнія, по которой относительно долга возникаетъ вопросъ о непосредственномъ исполненіи нормы, въ силу внутренняго рѣшенія, и посредствомъ внѣшняго поведенія, а относительно добродѣтели эта норма выполняется обычнымъ свойствомъ нравственной личности. Такимъ образомъ, мы можемъ говорить и объ обязанности самоуваженія и о добродѣтели самоуваженія. Въ добродѣтели обязанность стала жизненной дѣятельностью; изъ объективной силы она стала мыслью и поступками отдѣльной нравственной личности. Въ этомъ то лежитъ и причина того, что понятіе обязанности ближе связано съ объективной цѣлью, а понятіе добродѣтели съ субъективными мотивами.

Это согласіе нормы, обязанности и добродѣтели по содержанію, примѣнимо однако, въ столь широкомъ объемѣ лишь для основныхъ нормъ и соотвѣтствующихъ имъ понятій обязанности и добродѣтели. Наоборотъ, чѣмъ болѣе эти послѣднія понятія будутъ вытекать изъ единичныхъ условій и явленій нравственной жизни, тѣмъ болѣе разъединяются потребности, для которыхъ онѣ образовались, а отсюда тѣ понятія,

въ которыхъ выразилось, главнымъ образомъ, стремленіе къ достиженію отдѣльной нравственной цѣли посредствомъ опредѣленной дѣятельности, получаютъ специфическій характеръ понятій обязанности, а тѣ, при которыхъ дѣло шло больше объ общемъ и прочномъ жизненномъ строѣ, пріобрѣтаютъ значеніе понятій добродѣтели: такъ напр., мы говоримъ объ обязанности жертвъ для отечества, а храбрость называемъ добродѣтелью. Такая жертва не есть качество, которое можетъ постоянно проявляться въ нашихъ отношеніяхъ, но тяжелая, а потому даже рѣдкая задача, для многихъ даже быть можетъ никогда не наступающая. Наоборотъ, храбрость есть качество, которое мы можемъ проявлять въ самыхъ разнообразныхъ жизненныхъ положеніяхъ, и которая такимъ образомъ отпечатлѣвается, какъ неизмѣнный слѣдъ нравственнаго характера.

Во всемъ этомъ сказывается первичная природа нормъ и отсюда сравнительно вторичный характеръ понятія обязанности и добродѣтели. Это отдѣленіе послѣднихъ особенно ясно при переходѣ на конкретные факты и свойства, которыя ясно показываютъ, какимъ образомъ они развивались въ разныхъ направленіяхъ изъ первоначальныхъ понятій нормы. Ошибка прежнихъ этиковъ состояла не въ томъ, что они вообще установляли понятіе обязанности и добродѣтели,—нѣтъ, эти понятія также необходимы въ этикѣ, какъ понятія величины въ математикѣ,—ошибка же состояла въ томъ только, что ихъ считали первичными, тогда какъ первоначальны—нравственныя нормы, которыя сами въ свою очередь существовали въ дѣйствительности сперва въ видѣ отдѣльныхъ обычныхъ заповѣдей и жизненныхъ правилъ, изъ которыхъ первоначально и должны были абстрактироваться (отвлечься) основныя нормы. Вмѣсто того, чтобы напасть на этотъ путь — прямой абстракціи, наука блуждала по окольному пути, на которомъ она прониклась сужденіемъ о понятіяхъ, возникшемъ уже въ общеобыденной рѣчи. Такимъ то образомъ конкретныя нравственныя свойства и дѣйствія обратили на себя ея вниманіе раньше, чѣмъ общіе законы, отъ которыхъ онѣ зависѣли. Понятіе добродѣтели, которое для систематическаго изслѣдованія должно было явиться позднѣе понятія обязанности, они поставили ранѣе этого послѣдняго, а понятіе обязанности они въ свою очередь поставили ранѣе нормъ, изъ которыхъ вытекли эти понятія.

e) Общее дѣленіе нравственныхъ нормъ.

Мѣриломъ для раздѣленія нравственныхъ нормъ будутъ прежде всего та область жизни и тѣ цѣли, къ которымъ относятся данныя нормы. Прежде всего и въ самомъ тѣсномъ смыслѣ, эта жизненная область есть самъ нравственный субъектъ. Надъ нимъ возвышается дальнѣйшій и послѣдствующій кругъ соціальный, поскольку онъ опредѣлялся семьей, связями служенія, связями родства и, въ особенности, государственной жизнью. За этимъ идетъ самый дальній кругъ, охватывающій все человѣчество въ настоящемъ и въ исторіи, кругъ, представляющій связь общихъ духовныхъ интересовъ. Поэтому, мы различимъ три главныя нормы — соотвѣтственно тремъ главнымъ формамъ нравственныхъ цѣлей, — индивидуальныя, соціальныя и общегуманныя нормы. Кромѣ того, такое дѣленіе, отчасти, если не вполнѣ, совпадаетъ съ нашимъ раздѣленіемъ мотивовъ, поскольку нормы индивидуальныя и соціальныя предполагаютъ дѣятельность преимущественно области мотивовъ воспріятія и разсудка, тогда какъ обще-гуманныя нормы—болѣе всего предполагаютъ дѣятельность разума.

Въ каждой изъ этихъ трехъ областей, могутъ быть въ свою очередь субъективныя и объективныя нормы, и соотвѣтственно этому, субъективныя и объективныя понятія—обязанности и добродѣтели: субъективная норма относится къ мотиву или намѣренію, объективная—къ цѣли и поведенію. Каждой нормѣ соотвѣтствуетъ затѣмъ въ тоже время обязанность и право. Обязанность непосредственно выражается въ повелительной формѣ предписывающей нормы; право, наоборотъ, имѣетъ болѣе ограниченный объемъ: никто не можетъ требовать отъ другихъ, какъ права, того, что онъ чувствуетъ къ нимъ, какъ обязанность. Принципъ такой взаимности вредилъ бы самымъ тяжкимъ образомъ самопроизвольности (спонтанности) нравственныхъ поступковъ, и, ставя исполненіе обязанностей въ зависимость отъ внѣшнихъ условій, устранялъ бы самое существенное свойство основныхъ нравственныхъ нормъ, когда столкновеніе нормъ не требуетъ явнаго исключенія, а именно — устранялъ бы ихъ абсолютно безусловную пригодность. Такимъ образомъ, объемъ области нравственнаго права уже области нравственныхъ обязанностей. Право есть коррелатъ (соотносительное понятіе) обязанности не въ томъ смыслѣ,

что все, являющееся обязанностью, было бы годно какъ право, а въ томъ смыслѣ, что безпрепятственное исполненіе обязанности можетъ быть требуемо, какъ право. Обязанность относится также къ субъективному принужденію нравственныхъ нормъ, а право къ объективной свободѣ въ обязанности исполненія; въ свою очередь то опирается на свободное самоопредѣленіе, а это на возможность внѣшняго препятствія, которое вслѣдствіе волевой дѣятельности другаго свободнаго субъекта встаетъ на пути самоопредѣленія.

По этой причинѣ нравственныя нормы остаются субъективными заповѣдями: каждый долженъ имъ слѣдовать, но къ этому слѣдованію онъ не можетъ принуждаться. Правовыя нормы, наоборотъ, образуютъ систему объективныхъ предписаній и требуютъ въ необходимыхъ случаяхъ принужденія, какъ вспомогательнаго средства, посредствомъ котораго они достигаютъ примѣненія. Правовыя нормы въ своихъ отдѣльныхъ формахъ могутъ измѣняться сообразно историческимъ условіямъ своего возникновенія. Характеръ объективной цѣнности и потребные случаи наступающаго принудительнаго проведенія ихъ, свойственные имъ въ противоположность нравственнымъ нормамъ обязанности, влечетъ за собою то, что въ силу тенденціи, свойственной принужденію, переходятъ къ расширенію сферы своей власти. Но всегда основнымъ характеромъ права остается то, что оно обезпечиваетъ субъекту, которому оно дано, пользованіе его свободой, а такъ какъ нравственныя нормы суть правила, имѣющія значеніе для этого пользованія свободой, но и правовыя правила пріобрѣтаютъ черезъ это этическое значеніе. Особое отношеніе, въ которое, въ силу этихъ существенно различныхъ объемовъ, входятъ между собою обязанность и право, дѣлаетъ потребнымъ прослѣдить особо отъ правовыхъ нормъ различные классы нравственныхъ нормъ, которыя могутъ быть названы нормами обязанности.

2) Индивидуальныя нормы.

Субъективная обязанность кого-либо относительно самого себя есть самоуваженіе. Она заключаетъ въ себѣ норму:

Поступай и дѣйствуй такъ, чтобы тебѣ никогда не пришлось потерять уваженія къ самому себѣ.

Такимъ образомъ, подъ самоуваженіемъ понимается не только

сама добродѣтель, но и источникъ всѣхъ другихъ добродѣтелей. Ея противоположность есть низость, которая сама по себѣ состоитъ также въ субъективномъ настроеніи, но подобно самоуваженію отражается въ совокупности внѣшнихъ отношеній. Источникъ низости есть недостатокъ самоуваженія. Но эта противоположность дѣлается впервые полной тогда, когда въ силу сказаннаго недостатка самоуваженія,—что конечно и должно непосредственно явиться, — выступаетъ стремленіе сопровождаемое низшими, исключительно эгоистическими мотивами.

Объективная обязанность отдѣльнаго лица относительно самого себя есть вѣрность своимъ обязанностямъ, безусловная твердость исполненія тѣхъ задачъ, которыя поставилъ себѣ самъ. Добродѣтели этой (вѣрности обязанности) соотвѣтствуетъ норма:

Исполняй обязанности, которыя ты принялъ на себя относительно себя самого и другихъ.

Противоположность вѣрности обязанностямъ есть забывчивость обязанностей, которая также не есть лишь отрицательное свойство. Недостатокъ чувства долга (или обязанности) приводитъ прежде всего къ свойственному лѣнивымъ характерамъ страху передъ принятіемъ на себя обязанности.

Обѣ вышеуказанныя индивидуальныя нормы взаимно дополняютъ другъ друга. Обѣ относятся другъ къ другу, какъ намѣреніе и исполненіе (дѣйствіе). Всѣ попытки отъискать дальнѣйшія нормы въ томъ или другомъ направленіи приводили лишь къ спеціализированію вышеупомянутыхъ нормъ, при чемъ ближайшимъ соображеніемъ служили различные мотивы, на которыхъ могло основываться самоуваженіе, или особенныя обязанности, на которыхъ они утверждались. Отсюда оказывается также, что въ самоуваженіи и вѣрности долгу коренятся всѣ другіе роды нравственныхъ отношеній, такъ-же точно, какъ въ ихъ противоположностяхъ—низости и забывчивости обязанностей—заключаются зародыши всѣхъ пороковъ.

Съ этимъ связано и другое свойство тѣхъ же нормъ. Не трудно признать, что въ нихъ содержаніе нравственныхъ обязанностей остается вполнѣ неопредѣленнымъ. Мы не узнаемъ ни того, на какихъ качествахъ можетъ основываться самоуваженіе, ни того, какія обязанности должны представляться для прочности нашихъ отношеній къ другимъ. «Понятіе нравственнаго» здѣсь, слѣдовательно, предполагается уже впередъ даннымъ, а самыя нормы содержатъ лишь формальное предписа-

ніе, что такое понятіе впредь должно обезпечиваться и въ намѣреніяхъ, и въ образѣ жизни. Этотъ формальный характеръ индивидуальныхъ нормъ не долженъ казаться неожиданностью, если мы вспомнимъ свойственное понятію индивидуальныхъ нравственныхъ цѣлей самоотрешеніе, которое приводитъ къ тому результату, что цѣль, лежащая во мнѣ самомъ, не можетъ никогда быть нравственной. Въ полномъ противорѣчіи съ этимъ стоитъ другой фактъ, что нравственные мотивы въ своей совокупности относятся къ индивидуальному сознанію; въ самомъ дѣлѣ, воспріятіе, разсудокъ и разумъ, эти первичныя области нравственныхъ побудительныхъ причинъ, суть свойства единичныхъ сознаній. Теперь ясно необходимое слѣдствіе этихъ двухсторонних отношеній, что нравственныя нормы суть болѣе внятныя предписанія, имѣющія значеніе для индивидуума, и что наоборотъ ихъ содержаніе никоимъ образомъ не можетъ относиться къ самому индивидууму, а только къ общей области жизни, къ которой принадлежитъ личность какъ нравственная единица.

3) Соціальныя нормы.

Объектомъ соціальныхъ нормъ служатъ, окружающіе субъектъ, ближніе, съ тѣми личными и общими цѣлями, къ которымъ они стремятся. Общественное цѣлое, къ которому относится дѣятельность, направленная для удовлетворенія этой цѣли, — есть общество со своими подраздѣленіями на семейства, общину, государство, профессіи и другіе союзы.

Субъективная добродѣтель или настроеніе, образующее фундаментъ всѣхъ объективныхъ соціальныхъ добродѣтелей и нравственныхъ дѣятельностей, есть любовь къ ближнему. Ей соотвѣтствуетъ норма:

Заботься (achte) о своемъ ближнемъ, какъ о самомъ себѣ.

Противоположность любви къ ближнему есть себялюбіе, которое свое желаніе ставитъ выше чужаго.

При этомъ объективная добродѣтель въ этомъ случаѣ пріобрѣтаетъ объемъ, далеко выходящій за предѣлы области ея субъективнаго удовлетворенія, а именно распространяется не только на единицы, но и на совокупность всѣхъ, кто имѣется въ виду; она состоитъ въ общественномъ чувствѣ, въ принятіи на себя и вѣрномъ выполненіи тѣхъ обязанностей,

которыя возлагаются на личность семьей, государствомъ и прочими общественными отношеніями. Норма общественнаго чувства такова:

Служи обществу, къ которому принадлежишь.

Противоположность общественному чувству есть самослуженіе, которое интересы цѣлаго подчиняетъ собственной выгодѣ и потому считаетъ общество не цѣлью, само по себѣ, а средствомъ для индивидуальныхъ цѣлей. Само собою понятно, что такое различіе объема, какое выяснено выше между общественнымъ чувствомъ и любовью къ ближнему, не существуетъ между себялюбіемъ и самослуженіемъ. Здѣсь субъективно и объективно остается все то же собственное «я» точкой приложенія всѣхъ намѣреній и стремленій.

Напротивъ любовь къ ближнему въ своемъ объективномъ проявленіи только тогда получаетъ нравственную цѣну, когда она не только не имѣетъ личнаго характера, но считаетъ ближняго предметомъ нравственныхъ цѣлей, не взирая на особыя личныя отношенія, которыя дѣлаютъ его предметомъ особаго личнаго чувствованія (аффекта). Поэтому, та узкая любовь къ ближнему, которая переходитъ въ уваженіе и услуги друзьямъ, близкимъ или знакомымъ, тѣсно связаннымъ общими интересами, есть лишь нѣсколько расширенный эгоизмъ. Подобно обыкновенному своекорыстію, эта любовь весьма часто приводитъ лишь къ эксплоатаціи болѣе общихъ цѣлей въ пользу индивидуальныхъ или во всякомъ случаѣ ограниченныхъ цѣлей. Какъ-бы то ни было, но характеристиченъ въ сферѣ отношеній между мотивомъ и цѣлью тотъ фактъ, что и среди добродѣтелей, субъективная—имѣетъ болѣе ограниченные предѣлы и преимущественно личное направленіе. Настоящее общественное чувство никогда не бываетъ безъ истинной любви къ ближнему, однако въ послѣдней всегда остается въ нѣкоторой степени индивидуальный аффектъ, который привязываетъ человѣка не къ каждому попавшемуся, а всегда лишь къ извѣстному ближнему, съ которымъ его сталкиваютъ общая обязанность, одинаковые жизненные интересы, состраданіе или даже простой случай. Только въ практическомъ проявленіи общественнаго чувства обязанность эмансипируется отъ этой личной черты, которая присуща субъективному чувству, и только благодаря воздѣйствію общественнаго чувства и субъективное чувство также становится постепенно все болѣе и болѣе свободнымъ отъ упомянутой ограниченности. Любовь къ отечеству пред-

ставляетъ собой именно такую болѣе общую ступень любви къ ближнему. Хотя впрочемъ сама любовь къ отечеству въ отдѣльныхъ случаяхъ стремится перейти въ чисто личное чувство. Что сталось-бы съ ней, если бы исчезли всѣ отношенія, которыя связывали насъ съ нашими земляками, съ тѣми, кто говоритъ нашимъ языкомъ, кто наслаждается одною съ нами духовной культурой, одними воспоминаніями? И здѣсь объективная цѣль идетъ дальше субъективнаго мотива. Вслѣдствіе же воздѣйствія первой, и самое чувство, служащее мотивомъ, скоро получаетъ такую интенсивность, которая не можетъ уже быть объяснена изъ всѣхъ упомянутыхъ личныхъ элементовъ.

Вслѣдствіе этого въ соціальныхъ нравственныхъ нормахъ постоянно существуетъ нѣкоторое несоотвѣтствіе (Incongruenz) въ слѣдованіи субъективнымъ и объективнымъ требованіямъ долга. Добродѣтели, основанныя на любви къ ближнему, кажутся намъ не всегда стоящими въ гармоническомъ соотвѣтствіи съ добродѣтелями общественнаго чувства. Если болѣе слабыя, женственныя натуры склонны преимущественно къ первымъ, то сильные и мужественные характеры, наоборотъ, являются блюстителями общественнаго чувства. Государственный мужъ, общественная дѣятельность котораго исполнена самаго искренняго патріотизма, можетъ, не задумываясь, принести отдѣльнаго человѣка въ жертву общимъ цѣлямъ и рѣдко бываетъ наклоненъ къ выполненію обязанности самарянина. Однако, кажущаяся здѣсь противоположность находитъ себѣ разрѣшеніе въ томъ, что въ субъективной нормѣ обнаруживается по преимуществу мотивъ, а въ объективной цѣль. Когда-же, сперва въ сознательномъ познаніи нравственной цѣли, — сама цѣль пріобрѣтаетъ значеніе мотива, то тѣмъ скорѣе можетъ случиться, что первоначальный мотивъ на нѣкоторое время будетъ игнорированъ, но не для того, чтобы вообще уничтожиться, а для того, чтобы противиться еще съ большой силой. Общественное чувство должно иногда обходить ближайшія влеченія человѣколюбія именно потому, что оно всегда имѣетъ въ виду обязанности человѣколюбія. Но въ этомъ стремленіи къ цѣлямъ, которыя выходятъ за предѣлы ближайшихъ соціальныхъ мотивовъ, добродѣтель общественной любви находится уже на пути къ тѣмъ высшимъ требованіямъ долга, которыя въ силу неограниченнаго ни временемъ, ни пространствомъ духовнаго сообщества имѣютъ своимъ послѣднимъ объектомъ все человѣчество.

4) **Нормы человѣчности** (обще-гуманныя нормы).

Въ индивидуальныхъ и соціальныхъ добродѣтеляхъ лежатъ уже общія нормы человѣчности. Индивидуумъ и общество суть различнаго рода частныя силы, которыя содѣйствуютъ нравственному развитію человѣчества. Въ особенности высшія проявленія вѣрности долгу и общему дѣлу всегда выходятъ за предѣлы того непосредственнаго круга обязанностей, къ которому онѣ принадлежатъ, и становятся человѣчными добродѣтелями, когда имѣютъ значеніе лишь средства къ достиженію безконечной (въ отношеніи къ единичному существованію) цѣли, а иногда находятъ свое оправданіе единственно съ этой точки зрѣнія. Всѣ упомянутыя проявленія вѣрности долгу, любви къ ближнему и общественнаго чувства, которыя связаны съ сознательнымъ самопожертвованіемъ отдѣльнаго человѣка или общества, составившагося для осуществленія извѣстной обязанности, далеко переступаютъ границы индивидуальныхъ и соціальныхъ условій, среди которыхъ онѣ прежде всего осуществляются. И самъ нравственный субъектъ въ этомъ случаѣ непосредственно чувствуетъ, что, выполняя свою конечную обязанность, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ принимаетъ участіе и въ безконечной задачѣ, предъ которой исчезаютъ индивидуальные и даже ближайшіе соціальные интересы.

Отсюда субъективная добродѣтель, которая соотвѣтствуетъ этому чувству «безконечной задачи», есть смиреніе и норма его гласитъ:

Чувствуй себя орудіемъ въ дѣлѣ служенія нравственному идеалу.

Всякое другое смиреніе стоитъ на ложной почвѣ. Объективная же добродѣтель, соотвѣтствующая этому настроенію духа, есть самопожертвованіе (Selbsthingabe), которое соединяетъ въ себѣ высшую степень вѣрности долгу и готовности на всякую жертву, причемъ самъ нравственный субъектъ совершенно стушевывается предъ той идеальной задачей, которую онъ ставитъ себѣ. Это есть переходъ нашего «я» въ принятую имъ на себя обязанность, переходъ, который представляетъ собой предварительное условіе для высшей нравственной дѣятельности. Отсюда норма самоотверженія гласитъ:

Ты долженъ жертвовать собой для тѣхъ цѣлей, которыя ты признаешь своей идеальной задачей.

Противоположность смиренію и самопожертвованію составляютъ гордость (Uebermuth) и эгоизмъ. Они отрицаютъ существованіе идеала, первая въ мысляхъ, второй въ цѣляхъ, которыхъ они придерживаются. Но такъ какъ высшія нравственныя дѣйствія представляются самыми тяжелыми и самыми рѣдкими, то понятно, что, наоборотъ, противорѣчіе этимъ гуманитарнымъ нравственнымъ нормамъ кажется намъ менѣе важнымъ нарушеніемъ индивидуальной нравственности, нежели сопротивленіе соціальнымъ нравственнымъ предписаніямъ. Однако и у слабаго человѣка нерѣдко бываютъ такія мгновенія, когда онъ въ рѣшительную минуту возвышается надъ обычной сферой своихъ интересовъ и, благодаря внезапному озаренію сознаніемъ общей воли, становится способнымъ къ такимъ дѣйствіямъ, которыя едва понятны для него при холодномъ размышленіи. Въ томъ и заключается огромное достоинство вдохновенія, что оно устраняетъ рамки индивидуальнаго бытія, побуждая человѣка на такіе поступки, въ отношеніи къ которымъ онъ всецѣло чувствуетъ себя лишь орудіемъ той безконечной силы, во власть которой онъ отдаетъ собственную волю.

Если относительно индивидуальныхъ нормъ возбуждается замѣчаніе, что онѣ имѣютъ лишь формальный характеръ въ силу того, что содержаніе обязанностэй переступаетъ предѣлы индивидуальнаго кругозора, то относительно гуманитарныхъ нормъ этого ни въ какомъ случаѣ нельзя сказать, такъ какъ, наоборотъ, онѣ представляютъ собой такія нормы, въ которыя въ концѣ концевъ переходятъ всѣ прочія. Впрочемъ понятіе объ идеалѣ и самый способъ его возникновенія приводитъ къ тому, что онъ (какъ это уже было замѣчено относительно нравственныхъ цѣлей) никогда не трактуется, какъ нѣчто данное (Gebenes), а всегда лишь, какъ нѣчто заданное, составляющее только задачу (aufgegebenes). Въ этомъ случаѣ и гуманитарныя нормы, въ которыхъ осуществляется упомянутое понятіе объ идеалѣ, указываютъ лишь то направленіе, въ которомъ должно идти выполненіе всѣхъ нравственныхъ обязанностей; особое же содержаніе поступка должно зависѣть отъ тѣхъ условій развитія, въ которыхъ, при безконечномъ теченіи нравственной жизни, должно совершаться каждое отдѣльное нравственное дѣйствіе. Самый идеалъ мы все-таки можемъ считать неизмѣннымъ, для того, чтобы имѣть такимъ образомъ высшую регулятивную идею. Но представленія объ немъ,

которыя даны только въ насъ и потому только въ насъ могутъ дѣйствовать, находятся въ постоянномъ развитіи. Это развитіе должно составлять для насъ послѣднюю доступную нашему пониманію нравственную цѣль, въ которую переходятъ отдѣльныя цѣли: таковъ общій постулятъ, который въ историческихъ формахъ идеальныхъ задачъ находитъ себѣ всегда свое исключительное воплощсніе. Поэтому такого рода задачи всегда бываютъ относительными идеалами. Они болѣе совершенны по сравненію съ даннымъ состояніемъ, но никогда не бываютъ наисовершеннѣйшими. Но и этого сравнительнаго достоинства достаточно, чтобы упомянутые идеалы обратились въ такіе побудительные мотивы, которые въ концѣ концовъ должны одержать верхъ въ колебаніяхъ нравственной жизни, не смотря на всѣ перевороты и шатанія. Если бы не было увѣренности, что это дѣйствительно такъ, то съ ея отсутствіемъ исчезли-бы и ближайшія цѣли нравственныхъ стремленій, и, такимъ образомъ, дѣйствительное существованіе нравственнаго міра обратилось бы въ иллюзію, величайшую изъ всѣхъ иллюзій.

Поэтому между идеаломъ этики и основными положеніями естественно-математическихъ наукъ существуетъ нѣкоторое родство въ томъ отношеніи, что они не представляютъ такихъ фактовъ, которые можно было-бы прямо указать въ опытѣ, но являются постулатами, требованіями, которыя мы принуждены класть въ основу опыта для того, чтобы уяснить себѣ его связь. Однако, какъ много въ этомъ случаѣ теоретическій постулятъ уступаетъ этическому идеалу въ своей необходимости! Если бы исчезъ первый, то въ силу этого навсегда осталось-бы неудовлетвореннымъ наше желаніе уяснить себѣ міръ явленій, но міръ нашей воли, нравственный міръ съ прежней силой продолжалъ бы свое существованіе. Наоборотъ, если бы исчезъ нравственный идеалъ, то каждая отдѣльная нравственная цѣль обратилась бы въ мимолетный обманъ, міровая исторія превратилась бы въ безпорядочную комедію, которая тотчасъ была бы предана забвенію, какъ только падалъ занавѣсъ. Къ чему послужило-бы тогда все теоретическое изученіе міра (какъ бы глубоко и обширно оно ни было), какъ не къ удовлетворенію лишь празднаго любопытства, удовлетворенію, которое вмѣстѣ съ эфемерной потребностію, которой оно служитъ, снизошло бы на степень того самаго «ничто», въ которомъ, наконецъ, нашла бы свое успокоеніе и неусыпная воля послѣ того, какъ она истощила бы себя надъ мимолетными цѣлями?

5) Правовыя нормы.

a) Естественно-правовыя и историческія теоріи права.

Возникновеніе правового строя какъ одно изъ самыхъ важныхъ явленій нравственной жизни, раскрыто уже въ изслѣдованіи общихъ соціальныхъ формъ [1]. Подобно прочимъ созданіямъ духовной культуры и это подчинено закону непрерывнаго существованія. Древнѣйшія правовыя воззрѣнія содержатъ въ себѣ лишь скудные зародыши нашихъ теперешнихъ представленій и въ своемъ дальнѣйшемъ образованіи, право, какъ и всякое другое произведеніе духа, стоитъ въ зависимости отъ національныхъ свойствъ и историческихъ событій. Мало того, въ данномъ случаѣ имѣютъ значеніе даже соціальныя, политическія и философскія теоріи, поскольку субъективныя понятія, получившія широкое распространеніе, до извѣстной степени оказываютъ свое вліяніе и на объективныя отношенія. Къ этому присоединяются еще особыя трудности, заключающіяся въ постепенномъ выдѣленіи права изъ сферы родственныхъ ему понятій обычая и нравственности, а также въ его зависимости отъ воли государства, опредѣляемой нерѣдко разнородными мотивами.

Такимъ образомъ на вопросъ, что считать сущностью правовыхъ нормъ съ точки зрѣнія установленныхъ нами основныхъ этическихъ воззрѣній, и какъ онѣ относятся къ нравственнымъ нормамъ, нельзя отвѣчать (какъ утверждали старыя теоріи естественнаго права), что изъ существа человѣка слѣдуютъ извѣстные коренные правовые элементы (Urrechte), которые должны оставаться независимыми отъ всѣхъ временныхъ и прочихъ условій; невозможно также, вмѣстѣ съ одностороннимъ историческимъ взглядомъ на право, вмѣсто всякаго отвѣта указать здѣсь только на фактическое развитіе правового строя. Такого абстрактнаго человѣка, какого предполагаютъ различныя философскія системы права, никогда и нигдѣ въ дѣйствительности не существуетъ. Подобно всѣмъ произведеніямъ духа и въ особенности нравственной жизни, право не есть нѣчто не измѣнное, но образованное (Gewordenes) и вѣчно образующееся (Werdendes). Поло-

---

[1]) См. часть I, гл. III, стр. 185.

жимъ, нѣкоторыя правовыя нормы въ этомъ процессѣ развитія уже съ раннихъ поръ являются постояннымъ пріобрѣтеніемъ нравственной культуры, а иныя, по крайней мѣрѣ, для просвѣщеннаго взгляда на право, кажутся вѣчнымъ ея достояніемъ, но при этомъ не только постоянно измѣняются ближайшія условія, сопровождающія господство такихъ относительно неизмѣнныхъ основъ права, а (что важнѣе) и самое право лишилось бы извѣстной части своихъ важнѣйшихъ основъ, еслибы его захотѣли ограничить такими, повидимому, только неизмѣнными элементами. Такимъ образомъ, все законодательное и административное право государства составляетъ и въ этическомъ отношеніи весьма важную область права. Но кто взялъ бы на себя теперь построить систему государства, которая, если не для всѣхъ временъ и народовъ, то, по крайней мѣрѣ, для какого-нибудь достижимаго будущаго, было-бы не переступаемымъ общечеловѣческимъ идеаломъ? И не измѣняются ли также отношенія въ сферѣ владѣнія и пріобрѣтенія, труда и договора, а вмѣстѣ съ ними и воззрѣнія на самыя основныя отношенія частнаго права? Такимъ образомъ, право всюду оказывается также измѣняющимся, какъ и самъ человѣкъ, и всякій опытъ представить его въ абстрактной и общенеобходимой системѣ долженъ потерпѣть такое же крушеніе, какъ и попытка ввести универсальный языкъ. Всѣ подобныя попытки будутъ всегда безуспѣшно колебаться между призывомъ къ скуднымъ нормамъ, имѣющимъ постоянное значеніе, каковыя представляетъ собой уголовное право, и произвольными заимствованіями изъ какого-нибудь дѣйствительнаго или воображаемаго положительнаго права.

Какъ мало можетъ воспользоваться этика той теоріей права, которая беретъ на себя развить все содержаніе правоваго строя изъ какого-нибудь понятія о сущности человѣческой личности, такъ-же мало можетъ она довольствоваться и общимъ указаніемъ на фактическое развитіе правоваго строя, когда идетъ вопросъ объ отношеніи права къ нравственнымъ нормамъ. Наоборотъ, она должна задаться вопросомъ, не даетъ-ли возможности это постоянное теченіе развитія видѣть здѣсь извѣстную законосообразность, которую и должно разсматривать, какъ нѣчто дѣйствительно неизмѣнное, а всякое измѣненіе содержанія извѣстнаго правоваго положенія, какъ нѣчто текущее (Ueberdauernde). Дѣйствительно, нравственныя цѣли, хотя и измѣняются въ отдѣльныхъ случаяхъ по внутреннимъ

и внѣшнимъ условіямъ, но въ концѣ концовъ все-таки указываютъ на идеальныя нравственныя цѣли, которыя сами по себѣ должны имѣть значеніе не измѣнныхъ, хотя усвоеніе ихъ стоитъ въ зависимости отъ извѣстной достигнутой уже ступени нравственнаго развитія; точно также и измѣняющіяся правовыя воззрѣнія должны быть разсматриваемы въ качествѣ особыхъ формъ, которыя находитъ себѣ, развивающаяся по непреложнымъ законамъ, правовая мысль при содѣйствіи достигнутаго уже состоянія нравственнаго развитія и соціальной культуры [1]).

Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ право представляетъ собой совершенно то-же, что и само нравственное, съ которымъ оно и въ данномъ случаѣ стоитъ въ непосредственной связи.

Какъ этика въ качествѣ обще-необходимыхъ нравственныхъ нормъ можетъ указать лишь такія, которыя съ точки зрѣнія уже добытаго нами нравственнаго міровоззрѣнія прокладываютъ путь къ осуществленію цѣлей, заключающихъ въ себѣ нравственный идеалъ, собственно никогда недостижимый, такъ

---

[1]) Высказанное здѣсь воззрѣніе въ нѣкоторой степени родственно взляду Лоренца фонъ Штейна на право, государство и общество (System der Staatswissenschaft, II. Gesellschaftslehre, 1 Abth., 5,51 стр.). Штейнъ противопоставляетъ чистое право, которое онъ разсматриваетъ, какъ предметъ философіи права, позитивному праву, какъ предмету науки права, именно потому, что онъ смотритъ на первое, какъ на вытекающее изъ природы личности и потому одинаковое для всѣхъ индивидуумовъ и всѣхъ временъ, которое, однако, благодаря вѣчно измѣняющимся условіямъ общества, никогда не можетъ осуществиться, какъ таковое, но переходитъ подъ вліяніемъ этихъ условій въ положительное право, которое подчиняется постоянному историческому развитію. Такимъ образомъ, Штейнъ отличается отъ представителей теоріи естественнаго правъ въ сущности тѣмъ, что онъ ясно признаетъ абстрактно-философское право, никода не приложимое къ дѣйствительности. Но его воззрѣнія сходятся съ упомянутой теоріей въ двоякомъ отношеніи: во-первыхъ, онъ основываетъ чистое право исключительно на свободной личности, которую онъ принимаетъ, какъ предшествующую всѣмъ историческимъ условіямъ, тогда какъ общество, наоборотъ, является у него лишь исторически даннымъ; во-вторыхъ, онъ всецѣло отрываетъ чистое право отъ условій духовнаго и нравственнаго развитія, такъ что и у него это право становится неизмѣннымъ объектомъ абстрактной теоріи. Противъ перваго положенія, мнѣ кажется, можно сказать, то, что общество является столь же неотъемлемымъ условіемъ существованія права, какъ и отдѣльная нравственная личность, и что послѣдняя въ своихъ цѣляхъ также подчинена условіямъ историческаго развитія, какъ и первое; на второе положеніе можно возразить то, что и для права, благодаря этому непрестанному теченію нравственнаго развитія, существуетъ лишь начерченный съ достигнутой уже точки зрѣнія идеалъ права, но никогда не одинаковое, постоянное для всѣхъ ступеней понятіе права.

и всякія правовыя положенія могутъ прямо дать или только намѣтить намъ лишь сущность тѣхъ внѣшнихъ цѣлей, потребныхъ для общественной безопасности, которыя осуществляютъ правовыя воззрѣнія соотвѣтственно пріобрѣтеннымъ воззрѣніямъ. Философскія правовыя нормы могутъ здѣсь имѣть настолько преимущество предъ положительными, насколько они вносятъ въ право нравственные постулаты, которые вслѣдствіе препятствій, встрѣчающихся во всякомъ историческомъ развитіи, не могутъ обнаруживаться въ дѣйствительномъ правѣ. Въ этомъ смыслѣ философія права всегда пролагаетъ путь его практикѣ и наукѣ; только подъ философіей здѣсь, конечно, слѣдуетъ понимать не школьное естественное право, ограничивающееся догматическими предразсудками, а то философское правосознаніе, живущее въ самой наукѣ права, которое черпаетъ свою силу прежде всего въ практико-этическихъ мотивахъ, а также въ современномъ ему развитіи права.

Эта, иногда сказывающаяся явно, а иногда безсознательно существующая, связь права съ этикой позволяетъ видѣть въ воззрѣніяхъ на значеніе и основы права, большею частію, непосредственное вліяніе соотвѣтствующихъ имъ этическихъ теорій.

Древнѣйшая теорія права, которая еще и теперь насчитываетъ многочисленныхъ приверженцевъ среди ученыхъ правовѣдовъ, благодаря консервативному характеру науки права, сложившемуся подъ вліяніемъ извѣстныхъ историческихъ условій, рѣшительно защищаетъ индивидуалистическую точку зрѣнія. Въ этомъ отношеніи она является вѣрнымъ отраженіемъ индивидуалистической этики. Какъ для послѣдней счастье отдѣльнаго человѣка служитъ нравственной цѣлью, такъ и для первой безопасность отдѣльнаго лица служитъ цѣлью права. Понятно, что эти родственныя другъ другу направленія этики и теоріи права взаимно подерживаютъ себя, тѣмъ болѣе, что они представляютъ собой нераздѣльныя проявленія одного и того-же воззрѣнія на жизнь.

Въ современной экономической теоріи съ ея принципомъ абсолютной индивидуальной автономіи, руководимой лишь необходимыми условіями охраненія всѣхъ интересовъ отдѣльныхъ лицъ, упомянутое воззрѣніе на жизнь нашло себѣ третью, для практической этики, самую значительную форму осуществленія. Естественное и въ извѣстныхъ предѣлахъ несомнѣнно— справедливое стремленіе человѣка къ свободѣ, не только ока-

зывало благопріятное вліяніе на эти взгляды, но оно получало одобреніе представителей правовой и экономической теоріи, преимущественно благодаря своей логической ясности и простотѣ. Этихъ логическихъ преимуществъ безъ дальнѣйшихъ разсужденій считали достаточнымъ для того, чтобы дать такое-же направленіе и практической жизни. Это несомнѣнно одинъ изъ самыхъ яркихъ примѣровъ вліянія теоріи на жизнь, какіе только могла отмѣтить исторія.

Конечно, наука права, которая болѣе нежели политическая экономія обязана своимъ построеніемъ исторически накопившимся отношеніямъ, рѣдко задается мыслію ввести свою индивидуалистическую точку зрѣнія и въ практику общественнаго права. Революціонерныя теоріи государства прошлаго столѣтія, созданныя ревностью къ подобной попыткѣ, дѣйствовали въ смыслѣ отталкивающихъ примѣровъ. Такимъ образомъ, или оставляли совершенно въ сторонѣ общественное право, какъ бы не имѣющее никакого отношенія къ понятію права, и выводили послѣднее изъ однихъ относительно неизмѣнныхъ формъ частнаго договора съ его нормами, необходимыми для охраненія личности и собственности, или же довольствовались примѣненіемъ аналогій изъ частнаго права къ уясненію государственно—правовыхъ отношеній (притомъ всецѣло въ духѣ старыхъ теорій договора), такъ, напр., союзное государство ставили въ параллель съ корпораціей основанной на частномъ правѣ, финансовую систему государства съ введеніемъ общественныхъ кассъ, само государство съ акціонерной компаніей или какимъ-нибудь другимъ «юридическимъ лицемъ» и т. п.

Несостоятельность этого чисто индивидуалистическаго возрѣнія едва-ли нуждается въ подробномъ объясненіи послѣ всего вышесказаннаго. Оно неизбѣжно запутывается въ собственныхъ противорѣчіяхъ, когда, съ одной стороны, принуждено бываетъ признать за общественной властью такія фактическія права, которыя далеко переступаютъ предѣлы простой обязанности охранять индивидуумовъ, и когда, съ другой стороны, не только въ своемъ ограниченіи области общественнаго права, но и въ нормировкѣ частнаго права допускаетъ вліяніе историческихъ традицій, что составляетъ полную противоположность общимъ требованіямъ равноправности. Подобно тому, какъ, проповѣдуемая абстрактной экономической теоріей, система свободной конкуренціи въ дѣйствительности приводитъ къ монополіи отдѣльныхъ лицъ, такъ и частно — правовая система

правъ, приобрѣтаемыхъ или (какъ еще ближе можно ихъ назвать, благодаря вліянію наслѣдственнаго права на право владѣнія) унаслѣдованныхъ правъ приводитъ на дѣлѣ къ юридическому неравенству индивидуумовъ, которое стоитъ въ самомъ рѣзкомъ контрастѣ съ формальной равноправностію. Если послѣдняя должна имѣть какой-нибудь смыслъ, то несомнѣнно, что она не должна, по крайней мѣрѣ, служить защитой и гнѣздилищемъ грубѣйшаго неравенства предъ закономъ. Если бы дѣйствительно, (какъ допускаетъ индивидуалистическая этика и абстрактная теорія частнаго права), все право существовало-бы только для отдѣльныхъ лицъ и, если-бы, слѣдовательно, послѣдней инстанціей было только индивидуальное право, то формальной равноправности должна была-бы соотвѣтствовать реальная. Но такъ какъ послѣдняя можетъ быть осуществлена лишь путемъ государственнаго принужденія, которое въ свою очередь превращаетъ, требуемую понятіемъ права, свободу въ полную иллюзію, то индивидуалистическая теорія опять терпитъ здѣсь крушеніе въ своей послѣдовательности. Какъ Бэнтамъ ради принципа требовалъ коммунизма и потомъ отвергъ его за его вредныя послѣдствія, такъ и индивидуалистическая теорія права, чтобы отдѣлаться отъ необходимаго для реальной равноправности всемогущества государства, обыкновенно, довольствуется приблизительной равноправностію какой-нибудь частички членовъ правового союза. Таковы абсурдныя слѣдствія того воззрѣнія, которое считаетъ человѣческое общество суммой совершенно изолированныхъ индивидуумовъ, вступившихъ между собою во взаимную связь только благодаря внѣшней случайности, индивидуумовъ, нравственная задача которыхъ необходимо должна ограничиваться лишь тѣмъ, чтобы жить, въ лучшемъ случаѣ наслаждаться жизнію и, въ концѣ концовъ, умереть для того, чтобы очистить мѣсто другимъ.

Универсальное пониманіе соціальной жизни и историческихъ явленій, которое стало появляться въ новѣйшее время, не могло остаться безъ вліянія на правовыя воззрѣнія. Уже философско-правовое ученіе гегелевской и краузовской школъ имѣло большое вліяніе въ этомъ отношеніи. Именно Гегель,— въ большей степени нежели теперь большею частью признаютъ,—достигъ того, что понятіе общественнаго права получило преимущественный интересъ. Хотя, съ другой стороны, его смѣшеніе области права съ областью нравственаго и историческаго мало способствовало ясному представленію этого понятія.

Также и у Краузе право и нравственность совершенно сливаются между собой. Напротивъ, Гербартъ въ своемъ выводѣ права изъ «неудовольствія, возникающаго отъ споровъ» совершенно впадаетъ въ индивидуалистическое направленіе. Его взглядъ въ основѣ есть ничто иное, какъ «bellum omnium contra omses» (война всѣхъ противъ всѣхъ) Томаса Гоббса, только въ новой формѣ. Это понятіе остается совершенно неприложимымъ къ самой важной области, области общественнаго права.

Но чѣмъ больше эта область права съ ея положительными соціальными задачами завоевываетъ себѣ въ новѣйшее время уваженіе, благодаря дѣятельному развитію общественной жизни и возрастающей потребности государства въ дѣятельности отдѣльныхъ лицъ, тѣмъ необходимѣе представляется, съ одной стороны, значительно расширить понятіе права, чтобы оно могло включить въ себя всѣ эти формы, а съ другой—настолько точно опредѣлить его, чтобы можно было указать ему его настоящее мѣсто въ общей сферѣ соціально—этическихъ понятій. Въ настоящее время существуютъ двѣ попытки этого рода. Обѣ ставятъ право въ самую тѣсную связь съ нравственностью, но притомъ стараются всетаки установить опредѣленныя черты различія между ними. Оба эти воззрѣнія въ свою очередь различаются между собой тѣмъ, что одно изъ нихъ старается опредѣлить эти черты отрицательнымъ путемъ, а другое положительнымъ. Отрицательнымъ путемъ право отдѣляется отъ нравственности тѣмъ, что его опредѣляютъ, какъ такое соціанальное учрежденіе, которое имѣетъ своею цѣлью удаленіе всего безнравственнаго изъ общества, какъ нравственнаго союза. Положительнымъ же путемъ оно выдѣляется тогда, когда изъ всей совокупности нравственнаго достоянія берутъ отдѣльныя явленія и ставятъ ихъ подъ покровительство права. Но, благодаря огромной массѣ такихъ явленій, это можно сдѣлать лишь такимъ образомъ: или ихъ подводятъ подъ коллективное понятіе, или же отыскиваютъ для нихъ второстепенный признакъ, по которому можно было-бы ихъ узнать. Примѣромъ подобнаго коллекттивнаго понятія можетъ служить «совокупность потребныхъ для прочности общества жизненныхъ условій»; второстепенный же признакъ, который отдѣляетъ области права отъ области обычаевъ, заключается въ принужденіи, которымъ располагаетъ право для охраненія своихъ нормъ.

в) Теоріи охраненія и принужденія.

Главнымъ представителемъ теоріи отрицательно-нравственной природы права можетъ считаться Ф. I. Шталь [1]). Каждое правовое учрежденіе представляетъ, по его мнѣнію, опредѣленную идею. Но право реализируетъ эту идею не по ея положительному содержанію, а лишь въ томъ смыслѣ, что сохраняетъ понятія ея и не допускаетъ осуществленія того, что ей противоположно. Такимъ образомъ охраненіе закономъ личности содержитъ въ себѣ не положительное признаніе индивидуальности, но лишь то, отрицательно выраженное, требованіе, чтобы понятіе лица вообще не уничтожалось, т. е. чтобы одинъ другому не наносилъ тѣлеснаго поврежденія или оскорбленія; Супружеское право содержитъ въ себѣ не положительное единеніе и подчиненіе супруговъ, а лишь то требованіе, чтобы не было полигаміи, прелюбодѣянія, произвольнаго расторженія брака и т. д., т. е. чтобы только существовало понятіе брака. Такимъ образомъ государственное право указываетъ не на то соединеніе общаго съ индивидуальнымъ, какого (несправедливо) требовали Платонъ и Шеллингъ отъ государственныхъ учрежденій, но лишь на повиновеніе, исполненіе обязанностей и т. д. [2]).

Упомянутое воззрѣніе выходитъ изъ того, несомнѣнно справедливаго, замѣчанія, что правовой строй въ тѣхъ его составныхъ частяхъ, которыя необходимы для существованія общества, проявляется преимущественно въ запрещеніяхъ, слѣдовательно въ отрицательныхъ нормахъ. Такъ, положительное уголовное право состоитъ преимущественно изъ запрещеній извѣстныхъ дѣйствій; полицейская власть обнаруживается преимущественно (хотя вовсе не исключительно) въ устраненіи и предостереженіи извѣстныхъ нарушеній; и частное право охраняетъ подчиненные ему правовые институты преимущественно на пути устраненія, для чего государство предоставляетъ въ

[1]) Здѣсь мы проходимъ молчаніемъ специфически теологическую окраску, которую носятъ на себѣ понятія Шталя о нравственности и правѣ. Критика его воззрѣнія въ этомъ отношеніи была-бы только повтореніемъ сказаннаго въ Ч. II., Гл. IV относительно гетерономической системы морали.

[2]) Шталь, Philosophie des Rechts, II. 3-е изд., стр. 205. Подобный же взглядъ проводимъ въ новѣйшее время еще Ад. Лассонъ. Rechtsphilosophie, стр. 208 и слѣд.

его распоряженіе потребные для того органы. Но уже и здѣсь всюду право простираетъ свое дѣйствіе далеко за предѣлы этой отрицательной стороны. Само уголовное право ставитъ извѣстныя положительныя требованія въ формѣ предписаній, которыя не принадлежатъ вовсе къ области общихъ этическихъ нормъ, когда, напр., повелѣваетъ каждому доносить объ извѣстныхъ ему преступленіяхъ и наказываетъ за уклоненіе отъ этихъ предписаній. Полиція принимаетъ множество различныхъ положительныхъ мѣръ, направленныхъ къ охраненію здоровья и жизни. Въ частномъ правѣ мѣры противъ наруженія права всюду являются лишь отрицательной подкладкой положительныхъ учрежденій, которыя, какъ таковыя, ни въ какомъ случаѣ не могутъ имѣть одну лишь отрицательную цѣль, но ставятъ себѣ задачей охраненіе и улучшеніе, если не всего содержанія нравственной жизни, то, по крайней мѣрѣ, существенныхъ для нея условій. И какимъ образомъ учрежденія законодательной и исполнительной власти, которыя, съ своей стороны, являются носителями всѣхъ другихъ областей права, можно было-бы ограничить одной лишь этой отрицательной задачей? Дѣйствительно даже собственные выводы Шталя выходятъ за предѣлы слишкомъ узконамѣченныхъ имъ границъ, когда онъ изображаетъ право какъ «объективный этосъ», какъ внѣшнія жизненныя формы нравственности. Если же потомъ онъ ограничиваетъ эту мысль такъ, что не вся нравственность выражается въ упомянутыхъ жизненныхъ формахъ, то это въ сущности имѣетъ у него уже не одно только то значеніе, что право устраняетъ нарушенія нравственнаго порядка, а то, что въ сохраненіи этого порядка оно ограничивается лишь необходимымъ. Въ этомъ смыслѣ онъ уже самъ выставляетъ физическое принужденіе, какъ существенное различіе между правомъ и моралью [1]). Въ этомъ случаѣ его взглядъ въ сущности совпадаетъ съ нижеуказанными.

Чисто соціальное пониманіе права яснѣе всего сказалось у Jhering'а въ слѣдующемъ его опредѣленіи: право есть «охраненіе жизненныхъ условій общества въ формѣ принужденія» [2]). Видоизмѣненіе этого опредѣленія заключается въ томъ, что (какъ то дѣлаетъ Jellinek) изъ него устраняютъ моментъ при-

---

[1]) См. выше стр. 197.

[2]) Jhering, Zweck im Recht, I, S. 434.

нужденія, и послѣ того опредѣляютъ право съ объективной стороны, какъ сумму «условій сохраненія общества», съ субъективной—какъ минимумъ проявленія нравственной жизни и настроенія, какой требуется отъ членовъ общества». Оба эти опредѣленія могутъ быть соединены и въ одну формулу, по которой право есть «этическій минимумъ» [1]).

Если противъ принятія принужденія въ первомъ изъ этихъ опредѣленій возражаютъ, что право остается и въ томъ случаѣ правомъ, когда общество мыслится изъ людей, абсолютно проникнутыхъ сознаніемъ справедливости, для которыхъ принужденіе является уже излишнимъ, и что существуютъ права, для которыхъ нельзя найти соотвѣтствующаго принужденія, каковы напр., право государей прощать преступниковъ или право голоса на государственныхъ выборахъ, то первое изъ этихъ возраженій едва-ли имѣетъ значеніе, такъ какъ всякое право есть человѣческое право, и понятіе о немъ не можетъ быть установлено для тѣхъ условій, среди которыхъ оно вообще не существуетъ; второе же возраженіе упускаетъ изъ виду, что здѣсь дѣло идетъ не объ опредѣленіи каждаго отдѣльнаго права вообще, т.-е. правоваго строя. Для послѣдняго важно, чтобы только принужденіе было въ его распоряженіи, хотя въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ оно можетъ и не пользоваться этимъ средствомъ. Поэтому каждое отдѣльное право можетъ содѣйствовать достиженію послѣдней цѣли права такъ, что въ немъ самомъ (если его разсматривать отдѣльно) упомянутый признакъ общаго понятія о правѣ можетъ и не достигать своего развитія.

Напротивъ, болѣе сомнительно, будто-бы принужденіе есть лишь вторичный признакъ права, значеніе котораго для развитія права и, въ особенности, для его выдѣленія отъ обычая невозможно не признать, и что будто-бы, такимъ образомъ, принужденіе служитъ всегда лишь средствомъ къ охраненію права, но не составляетъ самаго права. Поэтому-то и въ соціальной теоріи права этимъ признакомъ пользовались лишь какъ аксессуаромъ, а центръ тяжести этого опредѣленія права заключается всегда въ томъ предположеніи, что право есть

---

[1]) Jellinek, Die social-ethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, S. 42.

этическій минимумъ, т.-е. что оно обезпечиваетъ необходимыя условія нравственной жизни общества [1]).

Однако и это воззрѣніе отвѣчаетъ, повидимому, не всѣмъ требованіямъ, какія предъявляетъ понятіе права въ своемъ историческомъ развитіи. Если обычный взглядъ на индиви-

---

[1]) Къ вышеизложеннымъ взглядамъ на этическое содержаніе правовыхъ нормъ примыкаетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ и Бирлингъ (Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe, I, 5.153), поскольку онъ признаетъ, что всѣ правовыя нормы по своему содержанію могутъ быть разсматриваемы, какъ нравственныя нормы. Потому-то онъ думаетъ искать отличительнаго признака ихъ не въ ихъ содержаніи, а въ опредѣленныхъ формальныхъ ихъ свойствахъ. Такой, вездѣ оправдывающійся, признакъ онъ думаетъ найти единственно въ принципѣ всеобщаго признанія (тамъ-же I, стр. 12, 81 и слѣд. и II, приб. В, стр. 351 и слѣд.), причемъ послѣднее онъ понимаетъ въ смыслѣ постояннаго согласія всѣхъ субъектовъ, на которыхъ простирается право. Прежде всего ясно, что это понятіе признанія необходимо подводитъ подъ понятіе права всѣ, имѣющія значеніе въ обществѣ, нормы, даже нормы обычая или какого-нибудь общества, учрежденнаго для преслѣдованія любыхъ цѣлей,—обстоятельство, которое стоитъ въ противорѣчіи съ признаніемъ нравственнаго значенія за всѣми правовыми нормами. Затѣмъ эта теорія принуждена прибѣгнуть къ помощи въ высшей степени сомнительнаго понятія, къ помощи фикціи, когда, напр., предполагаетъ безсознательное и непроизвольное признаніе у дѣтей, съумашедшихъ и не свѣдущихъ въ законахъ. Въ пониманіи фактическихъ отношеній эта теорія (вообще содержащая много остроумныхъ выводовъ) почти не отличается отъ теоріи договора; такъ какъ и послѣдняя принимаетъ не столько фактическое заключеніе договора, которое предполагаетъ уже существованіе договорнаго права, сколько частію явное, частію тайное, согласіе, которое должно было дѣйствовать по аналогіи съ позднѣйшими правовыми договорами. Въ концѣ концовъ Бирлингъ сходится съ защитниками теоріи договора въ томъ, что считаетъ указаніе на общую волю «фикціей», которая не имѣетъ рѣшительно никакой реальности. Но что же такое всеобщее признаніе, какъ не общее направленіе воли, иначе общая воля? Все различіе только въ томъ, что, коль скоро признаютъ реальность послѣдней, то нѣтъ никакой необходимости дѣлать всѣхъ индивидуумовъ цѣлаго ея носителями, между тѣмъ какъ то индивидуалистическое воззрѣніе, которое въ цѣломъ видитъ только сумму всѣхъ отдѣльныхъ лицъ, не можетъ, во всякомъ случаѣ, обойтись безъ согласія всѣхъ, будетъ-ли то въ формѣ договора или въ какой-либо другой формѣ, для того, чтобы правовыя нормы имѣли значеніе права. И здѣсь можно видѣть, что всѣ выводы, къ которымъ приводитъ индивидуалистическій взглядъ, при всемъ видимомъ ихъ различіи, все-таки въ концѣ концевъ сходятся между собой. Если Бирлингъ вообще протестуетъ противъ примѣненія понятія личности къ государству и другимъ общественнымъ организаціямъ, то съ этимъ я могу только согласиться. Дѣйствительно, это примѣненіе выходитъ изъ юридической фикціи и, если дать ему реальное значеніе, то существенныя составныя части первоначальнаго понятія о личности утратятся, такъ что лучше отказаться отъ этого. Я думаю, что государство нисколько не утратитъ своей реальности, если признаютъ, что его желаніе и дѣйствія значительно отличаются отъ желанія и дѣйствій личныхъ существъ. См. въ этомъ случаѣ, часть IV, глава III.

дуума, руководящійся исключительно частно правовой точкой зрѣнія, смотритъ на общество, какъ на цѣлое, то здѣсь, наоборотъ, индивидуумы исчезаютъ за обществомъ, причемъ это воззрѣніе все-таки сохраняетъ индивидуалистическій характеръ въ томъ отношеніи, что для него общество является только суммой индивидуумовъ. Цѣль Бэнтамовой этики «максимація счастія», (т.-е. счастье наибольшаго числа людей) такимъ образомъ, превращается здѣсь въ нѣкотораго рода «минимацію счастія». Жизненныя условія общества являются тутъ сохраненными, если право защищаетъ каждаго въ его благопріобрѣтенныхъ правахъ, и когда различныя формы несправедливости, которыя заключаютъ въ себѣ опасность для даннаго союза, т.-е. для каждаго отдѣльнаго лица, устраняются мощной рукой. Но должна-ли, дѣйствительно, вся организація общества служить этимъ цѣлямъ? Должно-ли въ особенности фактическое содержаніе системы законодательныхъ и административныхъ учрежденій исчерпываться ими, и не воплощается-ли всюду въ этихъ правовыхъ учрежденіяхъ та мысль, что государство, какъ цѣлое, представляетъ собою нѣчто большее, нежели сумму индивидуумовъ.

c) Субъективное право.

Если мы возьмемъ за исходную точку ближайшее субъективное значеніе права, то правомъ вообще будетъ всякое объективно признанное требованіе на какое-нибудь благо (Gut), будетъ ли то вещественный предметъ, или дѣйствіе другого правоваго суъекта (Rechtssubject), или же, наконецъ, собственное занятіе. Поэтому право, само по себѣ, есть дозволеніе (Befugniss), а не норма; оно находитъ свое выраженіе въ дозволительномъ «ты можешь», а не въ императивномъ «ты долженъ». Отсюда субъективное право предполагаетъ свободу воли въ этическомъ значеніи этого слова [1]). Дитя, психически больной, слабоумный не могутъ имѣть никакихъ правъ. Если же гдѣ они и считаются правовыми субъектами, то это бываетъ въ отношеніи къ дѣтямъ въ виду будущей ихъ свободы воли, въ отношеніи къ душевно больнымъ и слабоумнымъ въ виду того-же, или же съ тѣмъ, чтобы ихъ преемники сохра-

---

[1]) См. гл. I, стр. 397 и слѣд.

нили за собой принадлежащія имъ права. Вообще же правовымъ субъектомъ можетъ быть какъ единичная воля, такъ и общая. Для правоваго строя общая воля государства имѣетъ болѣе широкое и потому болѣе рѣшительное значеніе, такъ какъ она направляетъ и охраняетъ всѣ отдѣльныя права и сообщаетъ, въ особенности, подчиненнымъ ей союзамъ, характеръ правовыхъ субъектовъ.

Каждому праву противополагается обязанность, которую въ отличіе ея отъ общаго понятія нравственной обязанности, мы называемъ правовой обязанностію. Обыкновенно же для каждаго отдѣльнаго права существуетъ не одна только, но множество правовыхъ обязанностей. При этомъ обязываемый субъектъ можетъ быть или тожественнымъ съ правовымъ субъектомъ, или отличнымъ отъ него, или же (и это обыкновенное явленіе) самъ правовой субъектъ можетъ обязываться даннымъ правомъ вмѣстѣ съ другими свободными субъектами. Такъ, право политическаго избирателя является въ то же время и избирательной обязанностію: субъектъ права и субъектъ обязанности въ этомъ случаѣ тожественны между собой, хотя данная обязанность по существующимъ у насъ постановленіямъ не принадлежитъ къ числу принудительныхъ обязанностей. Очевидно, въ этомъ случаѣ государство отказывается отъ принужденія только потому, что оно думаетъ обойтись однимъ моральнымъ обязательствомъ. Но такъ какъ право и обязанность всюду связаны между собой, то вполнѣ во власти государства сдѣлать эту обязанность принудительной.

Также уголовное право государства есть право, въ которомъ субъекты права и обязанности совпадаютъ между собой: оба представляютъ собой одно и то-же государство, которое не только можетъ, но и должно примѣнять уголовное право. Вслѣдствіе же права государства наказывать возникаетъ цѣлый рядъ второстепенныхъ правъ и обязанностей, которыя принадлежатъ судьямъ, исполнительнымъ властямъ и самому наказываемому; особенно, послѣднему принадлежитъ въ одно и то-же время обязанность подчиниться налагаемому государствомъ наказанію и право требовать его: преступникъ можетъ испросить себѣ помилованіе, но если-бы оно навязывалось ему противъ воли, это было-бы нарушеніемъ его права.

Право собственности заключаетъ въ себѣ для всякаго, пользующагося имъ, возможность свободнаго распоряженія предметомъ, признаннымъ его собственностію; для всѣхъ другихъ от-

сюда вытекаетъ обязанность уважать это право. Но, въ концѣ концовъ, не одни только другіе (т.-е. не собственники) должны быть разсматриваемы въ качествѣ субъектовъ обязанности. Такое право, которое бы для пользующихся имъ не заключало въ себѣ рѣшительно никакой обязанности, было бы безсмыслицей, шло-бы въ разрѣзъ съ правовымъ строемъ покоющимся всюду на равновѣсіи права и обязанности. Даже самая ригористическая теорія собственности признаетъ это до извѣстной степени фактически, когда старается не допускать употребленія собственности для безнравственныхъ цѣлей и при извѣстныхъ обстоятельствахъ даже полагаетъ нѣкоторый предѣлъ безполезной расточительности. Но какъ далеко могутъ быть здѣсь расширены или съужены границы обязанности (самаго собственника), этого нельзя установить для всѣхъ случаевъ: это зависитъ отъ существующихъ правовыхъ воззрѣній, и въ особенности, отъ присущаго имъ нравственнаго духа. Разсматриваемая съ этической точки зрѣнія, собственность никогда не можетъ быть признана благомъ, существующимъ ради себя, все ея достоинство заключается въ тѣхъ нравственныхъ обязанностяхъ, которыя она возлагаетъ на пользующихся правомъ собственности. Вѣроятно, всегда будутъ считать важнымъ то обстоятельство, чтобы насколько возможно сохранить за этими обязанностями, такъ-же какъ и за обязанностію политическихъ выборовъ, характеръ свободныхъ обязанностей; но это какъ здѣсь, такъ и тамъ, можетъ случиться лишь въ томъ случаѣ, когда явится возможность предположить, что мотивы свободныхъ обязанностей настолько сильны, что можно будетъ положиться только на нихъ однихъ и что чрезъ это можетъ быть избѣгнутъ несомнѣнно огромный вредъ, который въ этомъ случаѣ ведетъ за собой принужденіе и въ этическомъ отношеніи. Наконецъ, здѣсь должно быть предъявлено требованіе, чтобы правовой субъектъ существовалъ только тамъ, гдѣ въ то же время есть и субъектъ обязанности, т.-е. тамъ единичная или общая воли могутъ въ одно и то же время и пользоваться правами и принимать на себя обязанности. Уничтоженіе частной собственности было-бы соединено съ очень тяжелыми нравственными невыгодами: черезъ это уничтоженіе исчезнетъ все, что можетъ сдѣлать для нравственнаго воспитанія (культуры) личное выполненіе человѣколюбія и свободный обмѣнъ труда, имѣющій побужденіе къ дѣятельности въ стремленіи къ улучшенію жизненнаго положенія. Также точно и го-

сударство, общество и другіе корпоративные союзы нуждаются для удовлетворенія своихъ общественныхъ нуждъ въ имуществѣ, которое находилось бы въ ихъ распоряженіи.

Самую ограниченную форму общей воли, которая соединяетъ въ себѣ права вмѣстѣ съ обязанностями, представляетъ собой, въ концѣ концовъ, отдѣльная семья, которая, благодаря установившимся нынѣ у культурныхъ народовъ историческимъ условіямъ, конечно въ дѣйствительности не простирается дальше круга (лицъ) непосредственно связанныхъ между собой совмѣстной жизнью, т.-е. супруговъ и дѣтей. Право на наслѣдство, которое иногда простирается на родственниковъ по боковой линіи, быть можетъ при жизни не видавшихъ того, отъ кого имъ достается наслѣдство, не имѣвшихъ абсолютно никакого съ нимъ общенія въ нравственныхъ обязанностяхъ, — и безусловное право распоряжаться собственностью по духовному завѣщанію, — подчиняющему послѣдующія поколѣнія волѣ одного давно умершаго человѣка, — таковы особенности нашего нынѣшняго правоваго воззрѣнія, въ которыхъ абстрактная теорія торжествуетъ неслыханный тріумфъ надъ потребностями жизни. Такое направленіе весьма рѣзко противорѣчитъ тому закону, служащему основой для каждаго нравственнаго правоваго строя, по которому не должно быть никакого права тамъ, гдѣ не возможна никакая обязанность [1]).

Только вмѣстѣ съ обязанностію, къ дозволяющей сторонѣ (ты можешь) права присоединяется и императивная: «ты долженъ». Каждый можетъ свою собственность употреблять для намѣченныхъ имъ самимъ цѣлей, но другой долженъ не препятствовать ему въ этомъ. Нарушеніе такой обязанности (Pflichtgebot) есть преступленіе. Отсюда преступленіе возможно не по отношенію къ самому субъективному праву, а лишь по отношенію къ обязанности субъективнаго права. Поэтому тамъ, гдѣ праву противопоставляется не правовая обязанность, а лишь моральная, тамъ не возможно никакое преступленіе: таковы право монарховъ прощать (виновныхъ) или право политическихъ выборовъ, каковыя права могутъ быть

---

[1]) Я думаю, что этика можетъ съ своей стороны только согласиться съ тѣми насколько умѣренными, настолько же безпристрастными выводами, къ которымъ пришелъ Ад. Вагнеръ въ своемъ изслѣдованіи понятія о собственности съ экономической точки зрѣнія. См. его Allgemeine Volkswirthschaftslehre, I, S. 305 ff., 431 ff.

нарушены другими лицами, но не самими, пользующимися этими правами. Такъ точно и обязанность собственника (Eigenthumspflicht), т.-е. обязанность употреблять имущество для нравственныхъ цѣлей, принадлежитъ къ числу моральныхъ обязанностей. Но общихъ опредѣленныхъ границъ между этими и правовыми обязанностями нельзя провести тамъ, гдѣ извѣстной обязанности противопоставляется положительное право. Всегда останется предметомъ особыхъ, зависящихъ отъ времени и обстоятельствъ, соображенiй, долженъ-ли правовой строй противопоставлять праву, какъ данному дозволенiю (der Befugniss), еще и правовую обязанность, или онъ можетъ довольствоваться просто моральнымъ обязательствомъ (Verpflichtung).

d) Объективное право.

Субъективное право, взятое вмѣстѣ со всей совокупностью зависящихъ отъ него правовыхъ обязанностей, какъ тѣхъ, которыя возлагаются этимъ правомъ на самого правового субъекта, такъ и тѣхъ, которыя возлагаются на другихъ субъектовъ, представляетъ собой объективное право. И это право выступаетъ впередъ, какъ единичное объективное право. Такъ, мое объективное право собственности на какую нибудь вещь состоитъ въ томъ, что я могу ее употреблять для своихъ цѣлей, и каждый другой обязанъ уважать это мое право. Но сумма объективныхъ правъ, дѣйствующихъ въ какомъ либо обществѣ, есть объективное право въ смыслѣ коллективнаго понятiя, а совокупность приспособленiй, направленныхъ на правильное поддержанiе этихъ правъ, образуетъ правовой порядокъ. Носителемъ такого порядка можетъ быть лишь высочайшая общая воля, могущая проявлять себя какъ единство, т.-е. государство. Такимъ образомъ, объективное право и правовой порядокъ суть волевая дѣятельность государства, которая, какъ таковая, обладаетъ обязательной силой для отдѣльныхъ воль и для всѣхъ болѣе ограниченныхъ общественныхъ воль, принадлежащихъ къ государственному союзу. Объективное право поддерживаетъ тѣ цѣли, которыя ставитъ себѣ воля государства, а правовой порядокъ есть то средство, которымъ оно стремится достигнуть этой цѣли.

Для каждаго отдѣльнаго права требуются, такимъ образомъ, три условiя: 1) долженъ быть на лицо субъектъ права, способный къ свободному нравственному волеопредѣленiю, и ко-

торый можетъ быть или индивидуальной, или общей волей; 2) долженъ существовать субъектъ обязанности, для котораго годенъ такой же критерій, и который, кромѣ того, можетъ быть или тождественъ, или различенъ съ субъектомъ права. 3) Должна быть общая воля, которая всякое субъективное право принимаетъ подъ свою защиту, обезпечиваетъ выполненіе всякой субъективной обязанности, и которая, поэтому, есть— носительница объективнаго права и правоваго порядка, какъ суммы правилъ, приспособленныхъ къ справедливому поддержанію его.

e) Общее опредѣленіе понятія права.

Этимъ мы дали, однако, только формальныя опредѣленія права. Но то обстоятельство, что носительницей права должна быть признана свободная нравственная воля, обусловливаетъ и самое содержаніе этого понятія, потому что цѣли такой воли могутъ быть только нравственными. Въ виду этого и цѣль права, какъ субъективнаго, такъ и объективнаго, можетъ быть только нравственною. Поэтому въ основу каждаго толкованія закона кладется предположеніе, что правовая воля ни въ какомъ случаѣ не можетъ стоять въ противорѣчіи съ общенравственными нормами и, хотя въ отдѣльныхъ формулировкахъ права, объ этомъ обыкновенно и не говорится прямо, положеніе это считается косвенно заключеннымъ въ нихъ. Однако, въ этомъ отношеніи приходится дѣлать различіе между правомъ и правовымъ порядкомъ: въ послѣднемъ могутъ входить нѣкоторыя отдѣльныя постановленія, не имѣющія непосредственно-нравственныхъ цѣлей. Строй общественной жизни требуетъ регулировки и такихъ потребностей, которыя сами по себѣ вовсе не содержатъ ничего нравственнаго; да, наконецъ, и истинно-нравственныя цѣли допускаютъ, смотря по обстоятельствамъ, различные пути для своего достиженія. Здѣсь выступаетъ и въ правѣ та обще-этическая точка зрѣнія, что повсюду въ нравственной области средства безконечно-разнообразнѣе, чѣмъ цѣли, хотя это разнообразіе первыхъ и накладываетъ различіе на осуществленіе послѣднихъ. Но какъ бы много такихъ, безразличныхъ въ нравственномъ отношеніи, составныхъ частей ни заключалъ въ себѣ данный правовой порядокъ, объективное право въ цѣломъ никогда не можетъ имѣть иной цѣли, кромѣ нравственной, и каждое частное право заслуживаетъ защиты

закона только тогда, когда оно имѣетъ какую нибудь нравственную цѣну.

Если, не смотря на это, и существовали, и могутъ существовать отдѣльныя права и даже цѣлые правовые институты, не имѣющіе въ себѣ ничего нравственнаго, то это такъ же мало опровергаетъ вышеприведенное положеніе, какъ безнравственность многихъ отдѣльныхъ людей — существованіе нравственныхъ цѣлей у человѣка вообще. Къ тому же мы слишкомъ склонны, именно по отношенію къ институтамъ, потерявшимъ нѣкогда присущее имъ нравственное значеніе, совершенно упускать изъ виду историческую точку зрѣнія. Рабство, напр., было бы у насъ, безъ сомнѣнія, учрежденіемъ безнравственнымъ; а между тѣмъ ни одинъ безпристрастный человѣкъ не станетъ отрицать, что въ древности оно оказало важныя нравственныя услуги, а въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ — именно въ Греціи — это учрежденіе пріобрѣло даже этическое значеніе.

Благодаря тому, что самое право всегда преслѣдуетъ или должно преслѣдовать опредѣленныя нравственныя цѣли, нравственный духъ сообщается и тѣмъ составнымъ элементомъ правоваго порядка, которые сами по себѣ не имѣютъ никакого значенія: они пріобрѣтаютъ это значеніе, служа неизбѣжными связующими частями въ общемъ зданіи нравственнаго правопорядка.

Итакъ, принимая во вниманіе эту конечную цѣль всякаго права, мы можемъ опредѣлить объективное право, какъ совокупность всѣхъ субъективныхъ правъ и обязанностей, которыя, обусловливающая всякое право, всеобщая нравственная воля предписываетъ самой себѣ и подчиненнымъ ей частнымъ волямъ, и—чтобы дать имъ юридическую охрану — узаконяетъ въ качествѣ обязанностей.

Но сущность права состоитъ не въ одной только охранѣ извѣстныхъ жизненныхъ благъ, не въ одномъ только поддержаніи жизненнаго строя общества. Вмѣстѣ съ охранительными правами и охранительными обязанностями правовой порядокъ обнимаетъ собой еще болѣе разнообразную область постановленій, которыя могутъ быть названы поощрительными правами и обязанностями. Такимъ образомъ охранѣ собственности и личности, предписываемой государственнымъ законодательствомъ, можно противопоставить такія же важныя обязан-

ности — попеченіе о народномъ образованіи, разныя положительныя мѣропріятія для преуспѣянія матеріальнаго благосостоянія и важнѣйшихъ культурныхъ интересовъ; а все это, служа отчасти къ охраненію существующихъ жизненныхъ условій, по крайней мѣрѣ, по стольку же направлено къ улучшенію этихъ жизненныхъ условій, потому что индивидуальная жизнь, такъ же какъ общественная жизнь, есть постоянное измѣненіе, развитіе. Право упустило бы одну изъ своихъ важнѣйшихъ задачъ, если бы не захотѣло отвѣчать на тѣ требованія, которыя предъявляло ему это непрерывное развитіе. Поэтому-то и на государственное право падаютъ сложныя заботы о томъ, чтобы дѣйствующее право видоизмѣнялось соотвѣтственно вновь нарождающимся потребностямъ. Но независимо отъ такого рода возникновеній и уничтоженій отдѣльныхъ правъ, въ дѣйствующемъ правѣ никогда не можетъ отсутствовать этотъ прогрессивный факторъ. Только онъ будетъ проявляться въ различныхъ формахъ, смотря по господствующимъ воззрѣніямъ на задачи правоваго строя. Такъ, время, когда придается особенное значеніе индивидуальнымъ правамъ, выдвигаетъ на первый планъ для общественнаго правопорядка задачи, состоящія въ устраненіи препятствій, тормозящихъ свободное развитіе личности; тогда какъ высшая оцѣнка общегосударственныхъ задачъ потребуетъ отъ публичнаго правопорядка большаго числа положительныхъ мѣропріятій поощрительнаго характера.

Все это, однако, ничего не измѣняетъ въ постановкѣ нашего вопроса, потому что въ этихъ случаяхъ измѣняются только субъекты права, на которыхъ возложены задачи поощрительнаго характера. Въ одномъ случаѣ этими субъектами являются личности, которыя вмѣстѣ съ предоставленными имъ правами берутъ на себя и соотвѣтственныя обязанности. Въ другомъ случаѣ задачи эти падаютъ на самое государство, или на уполномоченныя имъ, подчиненныя ему, общественныя единицы. Вообще говоря, и здѣсь извѣстная часть правъ и обязанностей, стоящихъ въ зависимости отъ особыхъ историческихъ условій, оказывается самою цѣлесообразною. Что можетъ и вмѣстѣ съ тѣмъ хочетъ сдѣлать отдѣльная личность, то не нуждается въ содѣйствіи государства. Но то, чего не могутъ вовсе или достаточно хорошо выполнить отдѣльныя личности, къ чему, наконецъ, эти отдѣльныя личности не чувствуютъ достаточнаго

побужденія, то становится само собою задачею государства и должно стать ею.

f) Правосудіе.

При распредѣленіи правъ и обязанностей между отдѣльными субъектами права соотвѣтственно съ данными соціальными условіями и гуманностью мы встрѣчаемся съ понятіемъ правосудія, которое уже самымъ языкомъ поставлено въ тѣснѣйшую связь съ понятіемъ права. По своему дѣйствительному значенію правосудіе есть проявленіе не частной, но общественной добродѣтели; но такъ какъ общественная власть нуждается въ личномъ представительствѣ, то и въ дѣлѣ правосудія общественная воля избираетъ для себя личныхъ уполномоченныхъ. Однако, сознаніе, что истиннымъ носителемъ правосудія является общественная воля, мало-по-малу, привело къ тому, что, по крайней мѣрѣ, главнѣйшіе акты правосудія исполняются не отдѣльными личностями, а цѣлыми коллегіями, спеціально для этого избранными.

Такъ, въ болѣе важныхъ случаяхъ гражданскаго и уголовнаго судопроизводства разбирательство происходитъ не у единоличнаго судьи, а въ цѣлой судебной коллегіи; кромѣ того, дѣло часто проходитъ еще цѣлый рядъ судебныхъ инстанцій, что имѣетъ цѣлью устранить возможное въ каждой коллегіи вліяніе какого-нибудь личнаго мнѣнія и, объединивъ сужденіе отдѣльныхъ инстанцій въ одной—высшей, обезпечить безпристрастіе приговора. Административные суды, окружныя и общинныя собранія, министерскія коллегіи, государственный совѣтъ, обнимающій собою послѣднія въ случаяхъ какихъ-либо особенно важныхъ вопросовъ, наконецъ, сословныя и народныя представительства, призываемыя для обсужденія законодательныхъ и общихъ финансовыхъ вопросовъ, являются въ различныхъ областяхъ администраціи и народной жизни выраженіемъ той мысли, что правосудіе есть функція общественной воли. Главный мотивъ, заставляющій предпочитать рѣшеніе цѣлыхъ корпорацій заключеніямъ единичныхъ личностей, состоитъ въ убѣжденіи, что различные интересы общества въ его цѣломъ, а также и его членовъ могутъ быть взвѣшены правильнѣе, когда этому рѣшенію предшествуетъ обмѣнъ различныхъ взглядовъ и когда оно сложится изъ множества единичныхъ заключеній. Это-то обстоятельство и даетъ въ высшей степени важное зна-

ченіе и вѣсъ такого рода корпоративнымъ приговорамъ: ихъ безличный характеръ сглаживаетъ личныя вліянія, принимавшія участіе въ составленіи общаго рѣшенія.

То обстоятельство, что этики упустили изъ виду безличный характеръ правосудія, создало для всѣхъ нихъ — отъ Аристотеля до Юма—рядъ трудностай. Однако, было дѣйствительно легко упустить изъ виду это свойство правосудія, такъ какъ въ большинствѣ случаевъ воплощеніемъ правовой воли является въ дѣйствительности единичная личность, и такимъ образомъ правосудіе остается въ зависимости отъ личныхъ свойствъ его носителя. Въ этомъ производномъ смыслѣ правосудіе дѣйствительно имѣетъ личный характеръ, и мы можемъ, напримѣръ, сказать, что этотъ человѣкъ является лучшимъ судьей, чѣмъ другой, хотя оба они являются носителями одной и той же общественной воли. Но осуществленіе правосудія всегда предполагаетъ власть, распредѣляющую между субъектами права надлежащія каждому изъ нихъ права и обязанности. Тамъ же, гдѣ приговоръ надъ человѣкомъ не стоитъ о-бокъ съ такого рода властью, гдѣ онъ остается чисто теоретическимъ, или тамъ, гдѣ онъ хотя и сопровождается какимъ-нибудь дѣйствіемъ, но является результатомъ совершенно субъективнаго сужденія, слово правосудіе уступаетъ мѣсто понятію справедливости.

Какъ правосудіе есть проявленіе общественной добродѣтели, такъ справедливость есть проявленіе добродѣтели частной. Правосудіе указываетъ личности, что надлежитъ ей по праву, т.-е по тщательномъ взвѣшиваніи всѣхъ ея отдѣльныхъ правъ и обязанностей; справедливость же то, чего она могла бы жежать въ виду какихъ-нибудь особыхъ условій, однако не нарушая этимъ правъ другого. Поэтому-то справедливость можетъ допустить больше уступокъ, чѣмъ правосудіе. Первая—снисходительна, второе—сурово. Однако, то, что идетъ въ разрѣзъ съ правосудіемъ, не можетъ быть и справедливымъ. Судя нашихъ ближнихъ, мы должны сообразоваться съ справедливостью, а не только съ правомъ, потому что никто не давалъ намъ права ставить себя въ положеніе судьи другого. Напротивъ того, задача правовой воли состоитъ въ томъ, чтобы въ судѣ надъ подчиненными ему субъектами сообразоваться съ правомъ, а не съ простой справедливостью. Правовая воля должна постановлять свои рѣшенія не принимая во вниманіе личностей и какихъ-нибудь единичныхъ случаевъ. Поэтому, тотъ, кто призванъ къ исполненію правосудія, не долженъ позволять себѣ

*

руководствоваться простою справедливостью. Здѣсь сужденіе по справедливости могло бы даже повести къ нарушенію права, потому что разъ приговоръ не сообразуется съ точными законоположеніями, онъ слишкомъ легко можетъ стать въ зависимость отъ случайныхъ, перемѣнчивыхъ субъективныхъ соображеній. Поэтому, мы должны видѣть полное непониманіе задачи правосудія въ сужденіи людей, предпочитающихъ такія учрежденія, какъ, напр., судъ присяжныхъ, на томъ именно основаніи, будто бы они склонны судить не только по праву, но и по справедливости. Мнѣніе это имѣетъ основаніемъ то превратное пониманіе вещей, при которомъ на общественныя юридическія дѣйствія переносится точка зрѣнія частныхъ отношеній. Съ этой точки зрѣнія было бы справедливо человѣка, преступившаго какой-нибудь законъ по невѣдѣнію, судить иначе, чѣмъ того, кто нарушитъ его сознательно; справедливо было бы допустить къ апелляціи подсудимаго, который пропустилъ назначенный для этого срокъ вслѣдствіе свойственной ему отъ природы забывчивости. Однако, правосудіе въ обоихъ этихъ случаяхъ преступаетъ черезъ соображенія справедливости, чтобы предотвратить возможность нарушенія права. Толко при какихъ-нибудь особыхъ условіяхъ, именно, когда нѣтъ прямого нарушенія права другой личности или когда самый юридическій вопросъ представляется спорнымъ, въ дѣлѣ правосудія допускаются соображенія простой справедливости. Нерѣдко въ такихъ случаяхъ на это указываетъ судьямъ самое правоположеніе, предоставляя имъ, сообразно съ субъективнымъ характеромъ справедливости, рѣшать дѣло по своимъ личнымъ соображеніемъ.

g) Основныя и вспомогательныя нормы права.

Всѣ нормы, регулирующія правосудіе, устанавливая права и обязанности, предоставленныя общею волей отдѣльнымъ личностямъ, и слѣдствія, связанныя съ ихъ нарушеніемъ, мы называемъ правовыми нормами. Такъ какъ нормы эти выражаютъ собою собственно не предоставленныя личностямъ права, а возложенныя на нихъ обязанности, то, строго говоря, мы должны были бы называть ихъ обязывающими правовыми нормами.

Нормы эти отличаются отъ общихъ нормъ нравственныхъ обязанностей отчасти ограниченностью своего объема, зависящаго отъ особенностей самаго понятія права, отчасти своею

связью съ положеніями, не имѣющими прямо этическаго содержанія, что, какъ уже было выше замѣчено, обусловливается самою сущностью права. Затѣмъ, такъ какъ существуютъ права, которымъ соотвѣтствуютъ не юридическія, а только нравственныя обязанности, то нормамъ, «дающимъ право и обязывающимъ» или, какъ мы будемъ говорить ради краткости, правовымъ нормамъ, мы можемъ противопоставить второй классъ правоположеній, устанавливающихъ юридическія дозволенія или права въ собственномъ смыслѣ этого слова. Хотя число послѣднихъ крайне ограничено, тѣмъ не менѣе вполнѣ понятно, что—въ силу соотношенія правъ и обязанностей—такихъ правъ существуетъ столько же, сколько нормъ. Въ дѣйствительности каждой правовой нормѣ соотвѣтствуетъ какое-нибудь право, остающееся, однако, обыкновенно не выраженнымъ. Потребность прямо формулировать такое право въ собственномъ смыслѣ даетъ себя чувствовать только тогда, когда не существуетъ обязывающей нормы, которая заключала бы его въ себѣ. Поэтому-то государственное право даруетъ избирательное право подъ извѣстными, строго опредѣленными условіями, тогда какъ уголовное право не провозглашаетъ прямо охраны личности и собственности, но уже подразумѣваетъ это, угрожая наказаніемъ за дѣйствія направленныя противъ ихъ безопасности.

Тотъ фактъ, что правовой порядокъ не формулируетъ прямо всѣхъ правоположеній, заключающихся въ дѣйствующемъ объективномъ правѣ, основанъ на извѣстномъ lex parsimoniae, о примѣненіи котораго неизбѣжно должна заботиться такая практическая область жизни, какъ право. Правопорядокъ формулируетъ только неизбѣжное; онъ умалчиваетъ о томъ, что разумѣется само собою, такъ же, какъ и о томъ, что вытекаетъ изъ формулированнаго. Такимъ образомъ, вездѣ, гдѣ два правоположенія стоятъ въ такомъ отношеніи неизбѣжнаго обоюднаго дополненія, выражается обыкновенно только практически главнѣйшее. Изъ всего этого вытекаютъ слѣдующія явленія, которыя представляются намъ въ развитіи каждаго права и имѣютъ очень большое значеніе для пониманія сущности правовыхъ нормъ.

1. Въ началѣ развитія права всѣ правоположенія принимаются за понятныя сами по себѣ: они основываются на унаслѣдованныхъ правахъ и участвуютъ какъ въ обычныхъ поступкахъ, такъ и въ распоряженіяхъ, направленныхъ къ искупленію дѣйствій, противорѣчащихъ нормамъ. Только мало-по-

малу возникаетъ потребность, съ одной стороны, занести въ опредѣленныя формулы существующее обычное право, съ другой стороны—формулировать положенія, рождающіяся благодаря измѣненію условій жизни. Такимъ образомъ, часть правовыхъ нормъ развивается въ законодательство, рядомъ съ которымъ продолжаетъ дѣйствовать другая часть въ формѣ неузаконеннаго или обычнаго права.

2. Въ этой болѣе поздней фазѣ развитія права выдвигается потребность въ узаконяющей формулировкѣ обязанностей, налагаемыхъ правомъ. Соотвѣтствующія же имъ права вносятся обыкновенно въ точныя правоположенія только тогда, когда извѣстныя принудительныя обязанности не находятся въ тѣсной связи съ ними и когда, кромѣ того, примѣненіе этихъ правъ требуется въ интересахъ общаго правопорядка. Поэтому, законы состоятъ, по большей части, изъ обязующихъ нормъ, возлагаемыхъ государствомъ отчасти на самого себя, отчасти на подвѣдомственныя ему общественныя единицы, отчасти на отдѣльныхъ личностей.

3. Однако и обязующія нормы не всегда выражаются въ законахъ. Онѣ ограничиваются формулировкою тѣхъ нормъ, которыя служатъ къ поддержанію самого правопорядка. Поэтому, проводя различіе между правилами, дѣйствующими непосредственно въ интересахъ правовой общины и ея членовъ, какъ основными нормами, и положеніямъ направленными къ обезпеченію этихъ правилъ и устраненію безпорядковъ, проистекающихъ изъ ихъ нарушенія, какъ вспомогательными нормами, законодательство формулируетъ преимущественно послѣднія, такъ какъ только онѣ имѣютъ практическое значеніе для поддержанія правопорядка; основныя же нормы остаются невыраженными. Однако, различныя части права въ этомъ отношеніи не вполнѣ одинаковы. Вообще говоря, въ областяхъ, имѣющихъ цѣлью охраненіе правъ, законодательство ограничивается обнародованіемъ вспомогательныхъ нормъ. Это относится въ особенности къ тѣмъ случаямъ, когда охранительныя права покоятся на общепризнанныхъ нравственныхъ нормахъ или имѣютъ источникомъ долго практикуемое обыкновеніе. Такъ, къ вспомогательнымъ нормамъ принадлежатъ всѣ уголовные законы и большая часть гражданскихъ законовъ, регулирующихъ частныя отношенія. Наоборотъ, въ тѣхъ областяхъ, гдѣ государство ставитъ своею обязанностью поощреніе извѣстныхъ культурныхъ стремленій, именно въ административномъ и го-

сударственномъ правѣ, одновременно выступаютъ и основныя, и вспомогательныя нормы. Но здѣсь дѣло идетъ въ несравненно большей мѣрѣ о видоизмѣненіяхъ права, соотвѣтственно условіямъ историческаго развитія.

4. Каждая правовая норма, будучи обязующею нормой, содержитъ въ себѣ или повелѣніе, или запрещеніе. Очень часто основныя и вспомогательныя нормы могутъ дополнять другъ друга такимъ образомъ, что однѣ носятъ повелительный, другія—запретительный характеръ; такъ, основныя нормы уголовнаго права всѣ, безъ исключенія, являются запрещеніями; вспомогательныя же нормы—законы о наказаніяхъ, по большей части суть приказанія. Эта взаимно-дополнительная функція ихъ обусловливается тѣмъ, что въ основныхъ нормахъ, подобно тому, какъ въ обще-нравственныхъ нормахъ, или въ самомъ запрещеніи содержится уже и приказаніе, или—когда норма имѣетъ повелительный характеръ—въ приказаніи подразумѣвается уже и запрещеніе. И здѣсь также формулировка правоположеній слѣдуетъ правилу—высказывать только неизбѣжное. Уголовный законъ трактуетъ объ убійствѣ, умерщвленіи, изувѣченіи, но не о неприкосновенности личности, хотя это-то именно онъ и повелѣваетъ, запрещая первое.

Только новѣйшая юриспруденція обратила вниманіе на эти правоположенія, не занесенныя въ законодательства, тѣмъ не менѣе, отчасти подготовляющія, отчасти дополняющія его и имѣющія такое большое значеніе въ непрерывномъ ходѣ развитія юридическаго сознанія. Произошло это въ двухъ отношеніяхъ: во-первыхъ, положено было различіе между правомъ узаконеннымъ и правомъ неузаконеннымъ, но претендующимъ на не меньшее значеніе въ силу своего практическаго примѣненія и признанія; во-вторыхъ, обращено было вниманіе и на различіе между невыраженною нормой и закономъ. Оба эти пункта находятся въ тѣснѣйшей связи, такъ какъ невыраженныя нормы могутъ быть разсматриваемы, какъ составная часть неузаконеннаго права.

Меньшее вниманіе обращается обыкновенно на то, что и законъ по своей природѣ также является нормой. Въ дѣйствительности логическое отношеніе между такъ называемою нормой и закономъ состоитъ въ томъ, что первая представляетъ собою основную норму, второй же—вспомогательную, при чемъ само собою разумѣется, смотря по надобности, онъ можетъ заключать въ себѣ основную норму. Тогда какъ основ-

ная норма выражаетъ въ положительной или отрицательной формѣ цѣль правоположенія, вспомогательная норма заключаетъ въ себѣ средства, которыми эта цѣль должна быть достигнута. Такъ какъ для поддержанія правопорядка приходится имѣть дѣло только съ послѣдними, то отсюда уже само собою слѣдуетъ, что основныя нормы могутъ съ такимъ же удобствомъ оставаться и невыраженными.

Отъ самаго закона ускользаютъ мотивы, которые руководили человѣкомъ, предлагающимъ его; да и самые эти мотивы ограничиваются обыкновенно моментами, отмѣченными какими-нибудь измѣненіями противъ существовавшихъ до сихъ поръ правъ. Развивать общія основы права законодательные факторы предоставляютъ уже юриспруденціи, которая, въ свою очередь, соприкасаясь съ конечными нравственными основами, передаетъ это этикѣ.

h) Главныя нормы права.

Какъ нравственныя, такъ и юридическія обязанности, главнѣйшія изъ которыхъ являются только особыми примѣненіями первыхъ, въ числѣ не ограничены. Тѣмъ болѣе настоятельною является, потребность и здѣсь такъ же, какъ тамъ, свести эти безчисленныя отдѣльныя нормы къ извѣстнымъ главнымъ нормамъ. Въ дѣйствительной жизни приходится имѣть дѣло, разумѣется, только съ частными формами послѣднихъ, отчасти прямо въ качествѣ извѣстныхъ основныхъ нормъ, отчасти косвенно въ качествѣ направленныхъ къ ихъ поддержанію вспомогательныхъ нормъ. Поэтому, здѣсь, какъ и вообще въ этической области, главныя нормы могутъ имѣть значеніе только абстрактныхъ обобщеній изъ многообразія конкретныхъ правоположеній. Но, съ другой стороны, на нихъ можно смотрѣть какъ на принципы невидимо легшіе въ основу всего правообразованія; такимъ образомъ, и здѣсь намъ встрѣчается нѣчто подобное примѣненію аксіомъ въ теоретической области. Однако, такое изысканіе главныхъ нормъ въ области правовыхъ понятій представляетъ едва-ли не больше трудностей, чѣмъ въ области понятій обще-нравственныхъ. Здѣсь старанія этики уже въ теченіе многихъ столѣтій были направлены на то, чтобы установить тѣ абстрактныя или соотвѣтственныя имъ понятія объ обязанности, частными формами которыхъ являются отдѣльныя нравственныя обязанности и добродѣтели. Вниманіе

же юриспруденціи поглощено — по весьма понятнымъ причинамъ—систематическою разработкой отдѣльныхъ правовыхъ понятій. А такъ какъ между послѣдними наибольшее практическое значеніе имѣютъ вспомогательныя нормы, то естественно, что собственно юридическое изысканіе было почти совершенно отклонено отъ вопроса о конечныхъ основахъ всякаго правопорядка. Въ самомъ дѣлѣ, это уже не есть больше задача юриспруденціи, но философіи права, первой же только по стольку, по скольку она сама является философіей права. А эта послѣдняя при разсмотрѣніи даннаго вопроса должна обратиться, въ свою очередь, къ принципамъ общей этики.

Мы уже видѣли выше, что каждая правовая норма есть обязанность. Поэтому, главными правовыми нормами будутъ тѣ обязанности, которыя для осуществляемой въ правѣ внѣшней стороны жизни имѣютъ такое же основное и общепризнанное значеніе, какъ обще-нравственныя нормы для нравственной жизни вообще. Этимъ уясняется и то обстоятельство, что всѣ правовыя нормы, не имѣющія непосредственно нравственнаго содержанія, но пріобрѣтающія его только своимъ участіемъ въ общемъ нравственномъ правопорядкѣ, никоимъ образомъ не могутъ имѣть притязанія занять мѣсто между главными нормами. Дѣйствительныя же главныя нормы будутъ относиться къ главнымъ нравственнымъ нормамъ, какъ самое понятіе права относится къ понятію нравственности. Какъ уже было выше замѣчено, понятія права и обязанности въ нравственной области соотносительны не въ томъ смыслѣ, что личность можетъ требовать отъ другдго, какъ права, того, что сама она выполняетъ какъ свободную нравственную обязанность, но только въ томъ смыслѣ, что каждый имѣетъ право на выполненіе своихъ обязанностей,—право, которое ограничивается только такими же правами другого. Поэтому, каждую форму воли, какъ индивидуальной, такъ и общественной, нужно признать субъектомъ правъ и обязанностей; главная же задача каждаго конкретнаго правопорядка состоитъ, поэтому, въ правильномъ распредѣленіи правъ между подвѣдомственными ему отдѣльными личностями и общинами.

Такъ какъ особыя условія, отъ которыхъ зависитъ это распредѣленіе правъ, измѣняются, то и все право вмѣстѣ съ главными нормами, находящими въ немъ свое выраженіе, должно разсматриваться въ непрерывномъ теченіи историческаго развитія. Но въ сущности, говоря объ измѣнчивости этихъ по-

слѣднихъ основъ правопорядка, мы подразумѣваемъ то же, что̀ и говоря объ измѣнчивости, которой подвержено осуществленіе нравственныхъ нормъ. Все нравственное должно разсматриваться въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ какъ нѣчто осуществляемое, но еще не осуществленное. Такимъ образомъ, какъ при изысканіи нравственныхъ нормъ рѣчь можетъ идти объ установленіи положеній, дѣйствительныхъ только для даннаго момента нравственнаго развитія, такъ и искомыя главныя нормы права должны разсматриваться нами только какъ нѣчто, признаваемое нами для даннаго времени. Отсюда, однако, вовсе не слѣдуетъ, чтобы онѣ имѣли какое-то эфемерное значеніе. Дѣло въ томъ, что въ силу непрерывности и закономѣрности всякаго духовнаго развитія современное состояніе, будучи зрѣлымъ плодомъ всего предшествующаго, представляетъ изъ себя въ свою очередь зародышъ послѣдующихъ періодовъ развитія. Но стоящее въ теченіи времени развитіе каждаго отдѣльнаго положенія проходитъ нѣсколько стадій въ субъективномъ познаніи: сначала оно представляется смутному взору человѣка, какъ нѣчто непреходящее; далѣе, при болѣе глубокомъ разсмотрѣніи оно является, какъ нѣчто бренное и не имѣющее никакой абсолютной цѣны; наконецъ, далѣе прозрѣвающему взору во всемъ преходящемъ открывается нѣчто вѣчное, и самое мимолетное пріобрѣтаетъ свое неизмѣнное значеніе, какъ моментъ будущихъ періодовъ развитія.

Вслѣдствіе многочисленности внѣшнихъ вспомогательныхъ средствъ, въ которыхъ нуждается правопорядокъ, и практическаго значенія, принадлежащаго въ гораздо большей мѣрѣ отдѣльнымъ правоположеніемъ, чѣмъ обосновывающимъ ихъ конечнымъ положеніемъ, отъ вниманія обыкновенно укрываются даже и отдѣльныя нормы, не говоря уже о главныхъ нормахъ, къ которымъ первыя сводятся. Такимъ образомъ, и здѣсь на первый планъ выступаетъ все зависимое отъ историческихъ условій и измѣнчивое. А между тѣмъ въ отношеніи главныхъ нормъ права нельзя предположить большей измѣнчивости, чѣмъ въ области нравственныхъ нормъ. Такъ какъ въ вышеустановленномъ смыслѣ каждой нравственной обязанности соотвѣтствуетъ какое-нибудь право, то дѣйствующее положительное право будетъ нѣсколько отставать отъ правовыхъ нормъ, требуемыхъ въ силу разъ сознанныхъ обязанностей. Но противорѣчіе такого рода ни въ какомъ случаѣ не можетъ удержаться на долго; напротивъ того, въ силу нравствен-

ныхъ нормъ, передъ дѣйствующимъ правомъ встанетъ требованіе права, которое тѣмъ болѣе стремится къ осуществленію, чѣмъ скорѣе осуществляются общенравственныя воззрѣнія господствующей общественной воли, завѣдывающей видоизмѣненіемъ права сообразно съ историческими перемѣнами. Воззрѣніе это не должно смѣшивать со взглядомъ тѣхъ старыхъ теорій естественнаго права, которыя требовали введенія въ дѣйствующее право неизмѣннаго естественнаго права, отрицая такимъ образомъ способность къ развитію юридическихъ воззрѣній, подобно тому, какъ въ соотвѣтственныхъ направленіяхъ этики нравственныя представленія принимались за нѣчто неизмѣнно-данное, неспособное къ развитію. Но тотъ, кто принялъ бы временно-дѣйствующее положительное право за абсолютное осуществленіе вполнѣ развитыхъ юридическихъ воззрѣній, судилъ бы такъ же неосновательно, какъ тотъ, кто принялъ бы за истинно-нравственную жизнь нравственныя требованія, выразившіяся въ нашемъ сознаніи благодаря пройденному нами періоду нравственнаго развитія. Но въ томъ-то и состоитъ двигательная сила, дѣйствующая также въ процессѣ развитія права, что не успѣваетъ еще настоящее состояніе выполнить вѣхъ предъявляемыхъ ему требованій, какъ уже возникаютъ новыя требованія, къ осуществленію которыхъ должно стремиться.

Если мы подойдемъ съ этою точкой зрѣнія къ вопросу о содержаніи главныхъ нормъ права — отвѣтъ не можетъ подлежать сомнѣнію. Конечныя цѣли права не могутъ быть иными, чѣмъ цѣли самой нравственности. Поэтому понятно, что нормы эти въ концѣ-концовъ должны согласоваться въ своемъ содержаніи съ нравственными нормами.

чНо послѣднія стремятся выразить его непосредственно, заключая въ себѣ указанія, исполненіе которыхъ требуется для осуществленія нравственныхъ задачъ, тогда какъ главныя нормы права содержатъ въ себѣ предписаніе такихъ обязанностей, которыя должно выполнить, стоящее подъ охраной правоваго порядка нравственное общество въ его цѣломъ, для того, чтобы всѣ члены его—отъ государства до отдѣльныхъ личностей—могли слѣдовать своимъ свободнымъ нравственнымъ обязанностямъ.

Въ силу этого и правовыя нормы имѣютъ отчасти индивидуальный, отчасти соціальный, отчасти общечеловѣческій характеръ. Но въ нравственной области обязуемымъ субъектомъ

является индивидуумъ, тогда какъ субъектомъ юридическихъ предписаній является отдѣльная же личность только по стольку, по скольку она является исполнительницей правопорядка, которому подчиняется вся община.

Это обстоятельство возбуждаетъ вопросъ нельзя-ли представить себѣ третьей формы правовыхъ нормъ, такихъ, въ которыхъ субъектомъ обязанности былъ третій членъ послѣдовательнаго ряда нравственныхъ порядковъ — именно человѣчество?

Начала такого рода правовой области высшаго порядка можно усмотрѣть въ установленіяхъ международнаго права, въ поддержаніи котораго условливаются культурныя государства, руководящія человѣчествомъ въ историческомъ ходѣ его развитія.

Однако, такой видъ права представляетъ, въ отношеніи своего происхожденья и значенія, значительныя отличія отъ обыкновеннаго права, связаннаго съ государственнымъ единствомъ правопорядка.

Произойдя изъ разрозненныхъ договоровъ, имѣющихъ цѣлью облегченіе сношеній, отчасти охрану отдѣльныхъ личностей за предѣлами ихъ собственнаго государства, отчасти осуществленіе общечеловѣческихъ гуманныхъ требованій, многія изъ этихъ нормъ мало-по-малу пріобрѣли значеніе особаго рода обычнаго права.

Такимъ образомъ, здѣсь недостаетъ цѣлой стадіи узаконительной нормировки, которая обыкновенно заключаетъ собой правообразованія.

Нормы маждународнаго права пріобрѣли поэтому характеръ свободы, который не свойственъ никакой другой области права; здѣсь же обусловливается самостоятельностью отдѣльныхъ субъектовъ права — государствъ.

Тѣмъ большимъ торжествомъ для этическаго духа права является то обстоятельство, что эти обще гуманныя положенія, руководящія отношеніями народовъ въ мирѣ и на войнѣ, начали пріобрѣтать характеръ ненарушимости, единственнымъ, но достаточнымъ закономъ которой является нравственное сознаніе культурныхъ народовъ.

6) Нормы и нравственныя области жизни.

Нравственныя нормы являются задачей прогресса, оставившаго повсюду столь замѣтные слѣды въ фактахъ исторіи пра-

вовъ. Но разъ возникнувъ, нормы эти, въ свою очередь, стремятся воздѣйствовать извѣстнымъ образомъ на дѣйствительную жизнь, изъ которой онѣ произошли.

Тамъ же, гдѣ имъ приходится безсильно отступить передъ неустанною работой препятствующихъ и противодѣйствующихъ силъ, онѣ еще настоятельнѣе пробуждаютъ вопросъ о томъ, какою должна быть жизнь въ настоящемъ и будущемъ для достиженія цѣлей, на которыя нормативныя идеи такъ настойчиво указываютъ. Этимъ вопросомъ мы вступаемъ въ область практической этики.

Какъ теоретическая этика имѣетъ дѣло съ прошедшимъ, такъ эта послѣдняя—съ будущимъ. Теоретическая этика изъ исторіи развитія нравственныхъ представленій извлекаетъ нормы, служащія руководствомъ въ дальнѣйшемъ развитіи; практическая же этика занимается отчасти изысканіемъ средствъ, способствующихъ этой цѣли, отчасти раскрытіемъ тѣхъ нормъ, которыя, по всей вѣроятности, приметъ жизнь въ своемъ дальнѣйшемъ теченіи въ силу присущихъ ей нравственныхъ законовъ.

Въ задачу настоящаго изложенія не входитъ подробное изложеніе хотя бы главнѣйшихъ вопросовъ этого предмета, неисчерпаемаго по своему содержанію и объему и развѣтвляющагося въ цѣлый рядъ самостоятельныхъ областей. Мы бросимъ здѣсь на него только бѣглый взглядъ, примыкая къ предшествующей попыткѣ—изслѣдовать главныя общественныя формы.

Предстоящій намъ въ этой области путь предначертывается тѣмъ порядкомъ, въ которомъ располагаются постепенно расширяющимися кругами нравственно-волевые поступки.

Происхожденіе всякаго нравственнаго стремленія лежитъ въ отдѣльной личности. Соединяя въ себѣ данныя, извлекаемыя ею изъ общихъ сокровищницъ общества, къ которому она принадлежитъ, и силы, которыя она развиваетъ въ себѣ самостоятельно, она стремится въ свою очередь, воздѣйствовать на общество. Хотя индивидуумъ никогда не можетъ быть представляемъ какъ нѣчто отдѣльное отъ почвы, на которой онъ возникъ, но въ извѣстномъ смыслѣ онъ представляетъ собою цѣлый міръ въ самомъ себѣ.

Онъ самостоятельно ставитъ себѣ извѣстныя цѣли и опредѣляетъ ему одному присущія средства для ихъ осуществленія. Главными изъ этихъ средствъ являются: собственность, призваніе, (профессія) гражданское положеніе и, наконецъ, духовное развитіе, являющееся, сравнительно съ первы-

ми—внѣшними формами жизни—болѣе внутреннимъ, но въ то же время воздѣйствующимъ на нихъ факторомъ.

Слѣдующій затѣмъ кругъ жизни обнимаетъ собою жизнь общества. Хотя оно состоитъ только изъ индивидуальныхъ волевыхъ силъ, но эти послѣднія создаютъ новыя нравственныя цѣли, осуществленіе которыхъ беретъ на себя общая воля.

Всѣ эти индивидуумы, заключенные въ обществѣ безпорядочно и потому нерѣдко противодѣйствующіе другъ другу въ преслѣдуемыхъ ими единичныхъ цѣляхъ, входятъ въ обширнѣйшую и въ то же время могущественнѣйшую форму собирательной воли—государство, но уже въ упорядоченномъ единствѣ. Какъ на предъидущей ступени отдѣльная личность являлась замкнутою въ себѣ единицей общества, такъ, въ свою очередь, и государство вступаетъ, какъ единичное собирательное существо, въ историческій союзъ народовъ—человѣчество—съ его наиболѣе общими нравственными цѣлями.

ОТДѢЛЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

Области нравственной жизни.

Глава I.

Отдѣльная личность.

1) Собственность.

Обладаніе матеріальными благами имѣетъ свое нравственное основаніе въ двухъ цѣляхъ, которымъ оно удовлетворяетъ: въ обезпеченіи существованія и въ доставленіи средствъ для внѣшняго проявленія своихъ силъ. При необезпеченности существованія невозможно никакое нравственное стремленіе. Но для того, чтобы оно не уходило цѣликомъ на борьбу съ матеріальною нуждой, необходимо, чтобы имущество, по удовлетвореніи насущныхъ потребностей, представляло еще нѣкоторый излишекъ. Какъ великъ этотъ излишекъ—это уже вопросъ сравнительно второстепенный. Однако въ нравственныхъ интересахъ желательно не достигать границъ ни слишкомъ малаго, ни слишкомъ большого излишка: слишкомъ малаго излишка, который, будучи при благопріятныхъ условіяхъ достаточнымъ, можетъ превратиться въ недостатокъ отъ каждаго случайнаго, независимаго отъ личности обстоятельства, и слишкомъ большого, при которомъ накопленіе богатствъ такъ велико, что возможность распоряжаться ими сообразно съ нравственными цѣлями превосходитъ ограниченныя силы личности. Въ первомъ случаѣ обязанность, налагаемая собственностью, слишкомъ мала по своему нравственному значенію; во второмъ случаѣ она слишкомъ велика, чтобы быть выполненною, за исключеніемъ развѣ какихъ-нибудь совершенно необычайныхъ обстоятельствъ или особенно рѣдкостныхъ нравственныхъ задатковъ.

Единичная личность только въ ограниченной мѣрѣ обладаетъ возможностью самостоятельно избрать или создать себѣ положенiе въ жизни, котораго она достигаетъ благодаря унаслѣдованному или благопрiобрѣтенному имуществу: въ большинствѣ случаевъ оно обусловливается происхожденiемъ и превратностями жизни, соцiальными и политическими условiями, среди которыхъ личность живетъ. Въ вопросѣ же о томъ, приближается-ли его состоянiе къ максимуму или минимуму, его собственная вина или заслуга имѣетъ сравнительно менѣе рѣшительное влiянiе. Тѣмъ настоятельнѣе выдвигается требованiе, предъявляемое къ обществу въ его цѣломъ—создать предохранительныя мѣры противъ возможности обѣихъ, неблагопрiятныхъ въ нравственномъ отношенiи, крайностямъ распредѣленiя имущества. Такъ какъ при этомъ приходится избѣгать значительнаго стѣсненiя свободы прiобрѣтенiя, необходимой для нравственнаго влiянiя собственности, то такого рода мѣры могутъ имѣть, конечно, только косвенный, а не прямой характеръ. Онѣ могутъ состоять отчасти въ учрежденiяхъ, дающихъ возможность полезнаго приложенiя силъ каждому способному къ работѣ человѣку и обезпечивающихъ его въ случаѣ независимаго отъ него несчастiя, отчасти въ законоположенiяхъ, противодѣйствующихъ несоразмѣрному накопленiю имущества въ рукахъ отдѣльной личности.

Какъ цѣль, такъ и нравственное воздѣйствiе собственности — двояко. Нравственно-благотворное дѣйствiе прiобрѣтенiя состоитъ въ побужденiи къ работѣ и постоянному исполненiю долга въ свой области дѣятельности. Это первое влiянiе собственности проявляется, — если только обстоятельства вообще благопрiятны,—даже тогда, когда состоянiе приближается къ минимуму обезпеченности и когда собственность, уходящая немедленно на удовлетворенiе насущныхъ потребностей, не можетъ употребляться для какихъ-нибудь нравственныхъ цѣлей. Поэтому, это первое воздѣйствiе, не смотря на то, что оно почти совершенно затмѣвается эгоистическими мотивами, является несомнѣнно важнѣйшимъ, и влiянiе его на поддержанiе нравственнаго порядка безконечно значительнѣе всѣхъ общеполезныхъ и гуманныхъ услугъ, которыя когда-либо были оказаны богатствомъ благу человѣчества.

Тѣмъ не менѣе не слѣдуетъ умалять значенiе второго воздѣйствiя—воздѣйствiя уже прiобрѣтеннаго имущества. Однако, состоянiе общества, при которомъ все, что уже сдѣлано доброволь-

ною благотворительностью и свободнымъ интересомъ къ духовнымъ благамъ жизни и что могло бы быть сдѣлано въ еще большей мѣрѣ, если бы богатство сознало съ желаемою ясностью свои задачи,—состояніе, при которомъ все это достигалось бы принужденіемъ со стороны государства, можетъ считаться столь же мало желательнымъ, какъ превращеніе работы на свободно избранномъ поприщѣ въ наемный трудъ подъ публичнымъ надзоромъ. Въ обоихъ случаяхъ утрачивался бы элементъ, имѣющій особенное этическое значеніе, именно свобода дѣятельности.

Необходимымъ слѣдствіемъ распредѣленія имущества и идущимъ съ нимъ рука объ руку матеріальнымъ и умственнымъ распредѣленіемъ труда является взаимное дополненіе обоихъ этическихъ вліяній собственности, направленное къ тому, чтобы тамъ, гдѣ пріобрѣтенная собственность сообщаетъ человѣку способность къ высшимъ проявленіямъ дѣятельности, этическое вліяніе пріобрѣтенія отступало на задній планъ. Богачу, облагораживающему унаслѣдованное или умноженное чужимъ трудомъ богатство добрыми дѣлами, совершенно недоступно этическое воздѣйствіе труда, между тѣмъ какъ успѣшно работающій ремесленникъ свободно наслаждается имъ. Лишь на среднемъ жизненномъ уровнѣ, въ которомъ заработокъ достаточенъ для того, чтобы, помимо удовлетворенія личныхъ потребностей, служить и нравственнымъ цѣлямъ, скрещиваются оба эти вліянія.

Вотъ почему въ нравственномъ отношеніи самымъ благопріятнымъ образомъ поставлены представители этихъ именно среднихъ жизненныхъ положеній. Если они рѣже всѣхъ становятся жертвами безнравственныхъ инстинктовъ. Бѣднякъ легко утрачиваетъ въ борьбѣ за существованіе охоту къ труду, пытаясь болѣе легкими способами, при помощи безнравственныхъ средствъ, добиться того, въ чемъ ему отказало счастье. Чѣмъ легче притекаютъ къ богачу земныя блага, тѣмъ болѣе онъ склоненъ предавать забвенію ихъ нравственную цѣну; онъ смотритъ на обладаніе ими, какъ на свое исконное право, не помышляя объ обязанностяхъ, налагаемыхъ на него этимъ правомъ. Первый стремится къ безнравственному пріобрѣтенію, а второй—къ безнравственной расточительности. Нерѣдко, впрочемъ, сближеніе между ними идетъ еще дальше, такъ какъ, въ смѣнѣ умышленно выискиваемыхъ и непредвидѣнныхъ счастливыхъ слу-

чайностей, безнравственное пріобрѣтеніе и потребленіе протягиваютъ другъ другу руку.

Значеніе собственности обусловливается ея ролью въ качествѣ одного изъ факторовъ, необходимыхъ для созданія нравственныхъ цѣлей. Вотъ почему то лишь пріобрѣтеніе нравственно, которое гармонируетъ съ этими цѣлями, и та лишь собственность нравственна, которая прямо или косвенно (доставленіемъ матеріальной основы существованія, требуемой для созданія нравственныхъ цѣнностей) получаетъ нравственное назначеніе. Всякая легкомысленная и безполезная расточительность, всякое безцѣльное накопленіе богатствъ или предназначенное лишь для удовлетворенія эгоистическихъ желаній, является вмѣстѣ съ тѣмъ и безнравственнымъ дѣйствіемъ.

Нельзя не отмѣтить того знаменательнаго факта, что до сихъ поръ еще общественная совѣсть болѣе строго относится къ безнравственнымъ формамъ пріобрѣтенія, чѣмъ къ безнравственнымъ формамъ потребленія. Вора мы сажаемъ въ тюрьму; расточителя же, видящаго въ своемъ богатствѣ лишь привилегію, которою онъ можетъ распоряжаться по личному усмотрѣнію, мы, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, окружаемъ полнымъ уваженіемъ. Эта неравная оцѣнка вытекаетъ изъ того отчасти правильнаго мотива, что дурные поступки всегда кажутся болѣе зазорными, чѣмъ воздержаніе отъ хорошихъ дѣлъ; главнаго же источника этого взгляда слѣдуетъ искать въ воззрѣніи, по которому собственность не только сама по себѣ неприкосновенна, но ея неприкосновенность распространяется и на ея употребленіе, составляя почти недоступное для нравственной оцѣнки преимущество своего владѣльца.

2) Профессія.

Насколько матеріальныя блага являются необходимымъ требованіемъ чувственнаго, а вслѣдствіе этой же причины и связаннаго съ чувственностью нравственнаго существованія, настолько же нравственненъ и тотъ постулатъ, во имя котораго всякій человѣкъ обладаетъ призваніемъ, т.-е. видитъ цѣль жизни въ правильномъ исполненіи опредѣленныхъ нравственныхъ задачъ. Обыкновенно собственность и призваніе (профессія) лишь настолько связываются другъ съ другомъ, на-

сколько профессія доставляетъ средства для пріобрѣтенія собственности. Но такая связь вовсе не необходима. Выполненіе призванія можетъ не только не сопровождаться пріобрѣтеніемъ собственности, но даже вовлекать въ матеріальныя жертвы: величайшимъ нравственнымъ благодѣтелямъ человѣчества призваніе не служило ни малѣйшимъ источникомъ заработка; не мало появлялось и благодѣтелей въ матеріальной области, которые находили свое призваніе въ филантропическомъ употребленіи своей собственности. Тѣмъ не менѣе, среднему уровню нравственности весьма благопріятствуетъ то обстоятельство, что выборъ профессіи не предоставляется исключительно индивидуальному произволу, а регулируется, помимо вліянія примѣра и нравовъ, еще и необходимостью въ заработкѣ.

Нравственность профессіи, также какъ и собственности, обусловливается преслѣдуемыми ею цѣлями. Та профессія нравственна, которая служитъ нравственнымъ цѣлямъ, прямо-ли, принимая непосредственное участіе въ нравственныхъ интересахъ человѣчества, общественныхъ группъ или государства, или косвенно, причемъ задачи, которыя преслѣдуются профессіей, создаютъ матеріальную или интеллектуальную основу, необходимую для существованія нравственной культуры. Въ этомъ отношеніи всякая въ какомъ-либо отношеніи полезная профессія, даже профессія борющагося за существованіе рабочаго, нравственна; она является частною силой въ громадномъ механизмѣ нравственныхъ силъ, устанавливающихъ нравственный общественный порядокъ. Само собою понятно и то, что нельзя придавать слишкомъ узкое толкованіе понятію о полезномъ трудѣ: не только все то, что служитъ интеллектуальнымъ интересамъ, относится сюда, какъ самый цѣнный элементъ, на почвѣ котораго развиваются нравственныя качества, но то же самое должно быть сказано особенно въ отношеніи возвышающаго и очищающаго душу искусства и даже о такихъ развлекающихъ забавахъ, которыя закаляютъ къ суровой работѣ, и онѣ могутъ служить предметами призванія, несомнѣнно занимающими видную роль среди всѣхъ вообще человѣческихъ твореній. Эта практическая точка зрѣнія имѣется нерѣдко въ виду, когда нравственное приравнивается полезному. Послѣ вышесказаннаго излишнимъ становится замѣчаніе, что при этомъ цѣль смѣшивается съ средствомъ. Профессія можетъ служить нравственнымъ цѣлямъ въ качествѣ болѣе или менѣе служеб-

*

наго средства, хотя бы собственно цѣли преслѣдуемыя ею и не были сами по себѣ нравственны [1]).

Такимъ образомъ, нравственная оцѣнка профессіи обусловливается двумя моментами: во-первыхъ, тѣмъ, что профессія доставляетъ объективно для цѣлей общества, и во-вторыхъ, тѣмъ, что она даетъ субъективно лицу, посвятившему себя ей,—въ формѣ этическаго на него воздѣйствія. Сообразно первому изъ этихъ критеріевъ, различные виды профессій образуютъ безконечную градацію, начиная съ такихъ формъ, которыя прямо направлены къ достиженію нравственныхъ цѣлей, и кончая низшими проявленіями ежедневной жизни, могущими считаться лишь весьма отдаленными вспомогательными средствами нравственности. Совершенно иначе обстоитъ дѣло со вторымъ, субъективнымъ критеріемъ. Онъ обусловливается исключительно вѣрностью служенія избранному призванію, помимо его свойствъ, по скольку оно нравственно вообще. Немного можно найти вспомогательныхъ средствъ индивидуальнаго нравственнаго совершенствованія и самовоспитанія, которыя могли бы поспорить съ профессіей относительно значенія ея для личности. Вотъ почему прирожденное нравственное чутье заставляетъ насъ измѣрять нравственную цѣну человѣка не нравственнымъ значеніемъ самой его профессіи, такъ какъ достигнуть ея, а также успѣшно или неудачно служить ей онъ могъ просто въ силу счастливыхъ внѣшнихъ случайностей, мы измѣряемъ нравственное достоинство человѣка преданностью служенія своему занятію, которое досталось ему волей-ли судьбы или по свободному выбору, и каково бы ни было это занятіе.

Но съ субъективной точки зрѣнія, различныя профессіи оказываютъ весьма неодинаковое нравственное воздѣйствіе на лицъ, посвятившихъ себя имъ. Тѣмъ именно профессіямъ, которыя объективно стоятъ выше другихъ, можетъ быть, больше всѣхъ недостаетъ того этическаго стимула, подкрѣпляющаго чувство долга и дѣйствующаго съ какою-то почти механическою точностью, какими особенно щедро надѣлены самыя внѣшнія и матеріальныя изъ всѣхъ профессій—ремесла. Чѣмъ болѣе трудъ художника или ученаго предоставленъ личному вдохновенію, тѣмъ чаще регулируется произволомъ и капризомъ, а

---

[1]) Срав. съ критикой утилитаріанизма. Отд. II, гл. IV.

не дѣйствительною преданностью своему долгу; то воспитаніе характера, которымъ механическій труженикъ обязанъ въ значительной степени самой природѣ своей профессіи, достигается лишь тяжелою борьбой воли въ тѣхъ случаяхъ, когда жизненную задачу лица составляетъ болѣе свободное умственное творчество; въ этой борьбѣ воли нерѣдко гибнутъ существованія, которыя, будь они направлены по пути менѣе сложнаго призванія, благополучно достигли бы своей цѣли. Вотъ почему изъ всѣхъ видовъ профессій, физическій или ручной трудъ и родственная ему во многихъ отношеніяхъ государственная служба, представители которой на среднихъ и даже низшихъ ступеняхъ живутъ, съ механическою точностью исполняя ежедневныя обязанности,—являются образчиками той профессіональной честности, о благодѣтельномъ воздѣйствіи которой не имѣютъ понятія высокопоставленные джентльмены и художники. Такова справедливость нравственнаго мірового порядка. Тамъ, гдѣ объективныя нравственныя цѣнности, производимыя отдѣльнымъ лицомъ, незначительны, является наиболѣе благопріятная почва для роста субъективныхъ цѣнностей и связаннаго съ ними чувства нравственной удовлетворенности. Какъ близоруко сужденіе толпы, судящей объ относительномъ счастьи и несчастьи существованія лишь по внѣшнему успѣху! Великій художникъ платитъ, можетъ быть, цѣной собственнаго душевнаго покоя за безсмертныя творенія, отвоевываемыя имъ въ счастливыя минуты у своей музы, между тѣмъ какъ представитель суровой, но однообразной профессіи испытываетъ при видѣ художественнаго произведенія дѣйствительно то счастье, которое первый могъ создать только для другихъ, а не для себя.

Одною изъ самыхъ дурныхъ въ нравственномъ отношеніи сторонъ современнаго порядка, связанныхъ и съ другими его недостатками, является стремленіе къ упраздненію кустарнаго производства—этого оплота профессіональной чести, или къ колебанію его ослабленіемъ узъ, связующихъ кустаря съ его помощниками, и замѣной кустарнаго производства организаціей труда на фабричный ладъ. Весьма сомнительно, будетъ-ли въ состояніи нѣкогда процвѣтавшій ручной трудъ возродиться на почвѣ современныхъ нравственно-неустойчивыхъ условій. Можетъ быть, и здѣсь, съ расширеніемъ сферы государственной дѣятельности, работники станутъ считаться непосредственно слугами государства, и этимъ путемъ та прежняя,

частная профессіональная честность, которая теперь теряется, будетъ замѣнепа и усилена сознаніемъ своего государственнаго долга.

Насколько опредѣленное занятіе является могучимъ воспитательнымъ элементомъ нравственности, настолько пагубнымъ и деморализирующимъ слѣдуетъ признать отсутствіе такого занятія, тѣмъ болѣе, что оно встрѣчается несравненно чаще. Знаменателенъ уже тотъ фактъ, что оно обыкновенно бываетъ связано съ общественными положеніями, которыя уже по отношенію къ имущественнымъ условіямъ являются самыми опасными, т.-е. отсутствіе опредѣленныхъ занятій мы видимъ или при максимумѣ средствъ существованія или, наоборотъ, при минимумѣ этихъ средствъ. Бѣдняка приводитъ къ отсутствію опредѣленныхъ занятій отчаяніе или связанное съ нуждой одичаніе, богача же—избытокъ и жажда наслажденій, прогрессивно возростающая вмѣстѣ съ средствами къ ея удовлетворенію. Но рѣдко дѣло этимъ ограничивается; прирожденная человѣку жажда дѣятельности, а кромѣ того, у бѣдняка—нужда, а у богача—усиленная жажда пріобрѣтенія, благопріятствуютъ возникновенію безнравственныхъ профессій, которыя, смотря по соціальному положенію лица, принимаютъ различныя формы, сходныя, однако, въ конечномъ своемъ результатѣ, т.-е. въ нарожденіи виновности и преступленій. Если бѣднякъ чаще приходитъ въ столкновеніе съ правосудіемъ, то въ этомъ слѣдуетъ видѣть неизбѣжный результатъ его жизненныхъ условій. Къ услугамъ богача находятся столь разнообразныя дозволенныя или, по крайней мѣрѣ, не подлежащія судебному преслѣдованію вспомогательныя средства, что лишь неумолимые результаты нравственной несостоятельности могутъ натолкнуть его на дѣйствительное преступленіе. И здѣсь мы снова не можемъ избавить современный общественный строй отъ укора въ пристрастности нравственной оцѣнки, съ которою мы уже столкнулись по поводу сужденія о безнравственности пріобрѣтенія и потребленія собственности. Быть можетъ, въ наше время уже не вполнѣ точно выраженіе: «что сходитъ съ рукъ ворамъ, за то воришекъ бьютъ»; въ самомъ дѣлѣ, благодаря болѣе свободному чувству справедливости нашего времени, дѣйствительное преступленіе всюду преслѣдуется закономъ и въ случаѣ обнаруженія наказывается. Но наша совѣсть еще слишкомъ не чутка относительно той категоріи нравственныхъ проступковъ, которые формально не ведутъ ни къ какому наказанію, потому что не

запрещены закономъ. Поэтому у насъ есть самое дѣйствительное средство, хотя прибѣгать къ нему слѣдуетъ очень осторожно въ видахъ охраненія личной свободы, а именно усиленіе строгости общественной совѣсти путемъ соразмѣрнаго законодательства, направленнаго противъ безнравственнаго употребленія свободы. Тамъ, гдѣ ростовщичество и азартныя игры подлежатъ по закону наказанію, тамъ ростовщики и игроки ужъ не причисляются больше къ обществу, которое называютъ «порядочнымъ». Въ такихъ именно случаяхъ можетъ оказывать нравственно очищающее дѣйствіе не столько самое наказаніе, а скорѣе законное осужденіе.

3) Гражданское положеніе.

Всякій членъ общества, достигшій полнаго обладанія всѣми своими гражданскими правами, имѣетъ, кромѣ личнаго призванія или профессіи, еще и общественное служеніе. Мы обыкновенно говоримъ объ этомъ послѣднемъ только тогда когда личное занятіе даннаго человѣка служитъ само цѣлямъ общественной жизни, какъ, напр., у главы государства, у лицъ, находящихся на государственной и общественной службѣ, у народныхъ представителей и т. п. Но въ извѣстной степени для каждаго самостоятельнаго члена общества вмѣстѣ съ выпадающими на его долю гражданскими правами и обязанностями выпадаетъ и требованіе пользоваться этими правами и нести эти обязанности.

Гражданское положеніе, обусловливаемое, такимъ образомъ, опредѣленными соціальными правами и обязанностями, зависитъ въ своихъ самыхъ общихъ различіяхъ отъ имущества, а въ болѣе тѣсныхъ предѣлахъ отъ личной профессіи. Имущество имѣетъ здѣсь рѣшающее значеніе, такъ какъ обязанности, налагаемыя на отдѣльное лицо, а, слѣдовательно, и права, на которыя оно можетъ претендовать, зависятъ отъ возможности для него, кромѣ исполненія личныхъ своихъ обязанностей, нести еще и общественныя. Тамъ, гдѣ весь трудъ уходитъ на удовлетвореніе ежедневныхъ потребностей, остается лишь ничтожное мѣсто для служенія общественнымъ интересамъ. Вотъ почему граждане раздѣляются (по крайней мѣрѣ, въ теченіе долгаго періода политическаго развитія), почти всюду, на двѣ категоріи, смотря по имущественному цензу: на не-

имѣющихъ политическаго вліянія и на вліятельныхъ политически, изъ которыхъ, въ свою очередь, выдѣляется въ особую, но не всегда рѣзко отграниченную группу правящій классъ, состоящій изъ индивидовъ, личная профессія которыхъ вполнѣ или отчасти совпадаетъ съ общественнымъ служеніемъ значительной важности.

Но естественно, что такое дѣленіе исключительно по имущественному цензу не можетъ долго длиться. Общественные классы, лишенные политическаго вліянія, стремятся къ нему. Пока этотъ процессъ совершается безъ соотвѣтствующаго улучшенія въ ихъ имущественномъ положеніи, онъ служитъ поводомъ къ возникновенію соціальной борьбы, тѣмъ болѣе серьезной, что у требующихъ своей доли участія въ соціальномъ вліяніи, это требованіе и способность къ такому вліянію не всегда идутъ рука объ руку. Только при помощи общаго улучшенія въ имущественныхъ отношеніяхъ низшіе классы могутъ постепенно быть поставлены въ условія, которыя сообщили бы этимъ политическимъ требованіямъ болѣе вѣса.

Что личная профессія одновременно обусловливаетъ и гражданское положеніе, и что, поэтому, какъ въ первой, такъ и въ послѣднемъ всегда сохранятся извѣстныя неравенства, это столь же неотъемлемый естественный законъ человѣческаго общежитія, какъ и законъ физическихъ организмовъ, вслѣдствіе котораго различныя отправленія, распредѣляясь между различными органами, сообщаютъ имъ неодинаковое вліяніе на цѣлый организмъ. Личная профессія въ гораздо бóльшей степени, чѣмъ имущество, опредѣляетъ способность лица къ общественному служенію, вслѣдствіе того, главнымъ образомъ, что ею обусловливаются знанія и способности, дающія человѣку возможность вѣрно судить объ общественныхъ дѣлахъ и принимать въ нихъ активное участіе.

Если, слѣдовательно, доля общихъ правъ и обязанностей, выпадающая на каждое отдѣльное лицо, смотря по его гражданскому положенію, бываетъ различна и измѣряется не на основаніи абстрактныхъ требованій, а политическою способностью даннаго профессіональнаго класса, то и сознаніе гражданскаго долга, и нравственное его воздѣйствіе на личность не могутъ быть абсолютно равными. Они, естественно, будутъ болѣе всего развиты въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ общественное призваніе совпадаетъ съ личною профессіей. Вотъ почему жизненныя положенія этого рода—и это тѣмъ болѣе, чѣмъ значительнѣе

личное участіе, а вмѣстѣ съ нимъ и личная отвѣтственность— способствуютъ поддержанію на высокомъ уровнѣ чувства долга и общественнаго сознанія. Не разумно было бы ожидать отъ скромнаго ремесленника или художника, живущаго въ мірѣ грёзъ, того постоянно чуткаго интереса къ вопросамъ общественнаго блага, который становится обязательнымъ для представителя государственной службы и политическаго дѣятеля.

Чѣмъ сильнѣе политическія добродѣтели подъ давленіемъ профессіи превращаются почти въ привилегію отдѣльныхъ лицъ, тѣмъ важнѣе существованіе опредѣленныхъ обязанностей и правъ, общихъ всѣмъ гражданамъ, которыя, по крайней мѣрѣ по временамъ, напоминали бы каждому о его общественномъ призваніи. Но и здѣсь сохраняетъ полную силу правило: чѣмъ тяжеле возложенная обязанность, тѣмъ крѣпче становятся узы нравственныхъ чувствъ, соединяющія отдѣльную личность съ объектомъ ея обязанностей. Это наглядно подтверждается на громадномъ различіи въ этическомъ вліяніи, которое оказываютъ отдѣльныя гражданскія права и обязанности на развитіе духа общественности и любви къ отечеству. Пользованіе выборнымъ правомъ, несеніе податей, необходимость принятія при нѣкоторыхъ условіяхъ извѣстныхъ почетныхъ должностей,—не смотря на то, что и эти отправленія большею частью ограничиваются извѣстными классами,—уже потому оказываютъ довольно сомнительное вліяніе, что многія изъ нихъ слишкомъ мимолетны, другія же, подобно несенію податей, представляютъ на первомъ планѣ одну лишь тягостную сторону обязанности; а потому невѣрны разсчеты тѣхъ, кто полагаетъ, что привлеченіемъ низшихъ классовъ къ несенію податей можетъ быть достигнутъ подъемъ патріотическихъ чувствъ.

Существуетъ лишь одна общая гражданская обязанность, которой въ высокой степени присуще свойство вызывать чувство самопожертвованія, благодаря значительности налагаемаго ею долга,—чувство самопожертвованія, достаточно интенсивное, чтобы подавить противоположныя склонности, и здѣсь не всегда отсутствующія: это—воинская повинность,—обязанность, заключающая въ себѣ вмѣстѣ съ тѣмъ и одно изъ величайшихъ политическихъ правъ—защиты государства и примѣненія потребныхъ для этого и воспрещенныхъ мирному гражданину насильственныхъ средствъ. Вотъ почему служеніе подъ ружьемъ и можетъ оказывать это воздѣйствіе только въ томъ случаѣ, если оно является всеобщею повинностью, причемъ тягости и

опасности, связанныя съ нимъ, равномѣрно ложатся на всѣхъ согражданъ, независимо отъ ихъ профессіи [1]).

Мы не будемъ останавливаться на вопросѣ о томъ, осуществится-ли когда-нибудь мечта о «вѣчномъ мирѣ», при наступленіи котораго эта обязанность сдѣлалась бы ненужною [2]). Вѣрно только то, что наступленіе такого состоянія наврядъ было бы желательно, пока мы еще не овладѣли другими вспомогательными средствами для заполненія пробѣла въ патріотическомъ воспитаніи, который неминуемо образовался бы въ случаѣ упраздненія суровой военной службы и постоянной готовности къ борьбѣ за отечество. Весьма возможно, что эти вспомогательныя средства постепенно возникнутъ на почвѣ болѣе зрѣлаго и болѣе общаго нравственнаго и политическаго воспитанія народа. Но пока послѣднее еще не существуетъ, слѣдуетъ сказать, что зло, приносимое войной, вѣроятно, незначительнѣе, чѣмъ была бы въ настоящее время утрата самаго могучаго изъ всѣхъ общихъ воспитательныхъ средствъ, направленныхъ къ привитію гражданамъ патріотическаго чувства долга. Можетъ быть и здѣсь цѣль исчезнетъ, разъ средство сдѣлается ненужнымъ. Если суждено «вѣчному миру» превратиться въ дѣйствительность, то повышенному правовому сознанію, которое предполагается при такомъ состояніи, навѣрно будетъ соотвѣтствовать всеобщее политическое сознаніе долга, успѣшное привитіе котораго сдѣлается возможнымъ и помимо такихъ крайнихъ воспитательныхъ средствъ.

4) Духовные интересы.

Какъ относительно гражданскаго положенія лица въ обществѣ, такъ и участія его въ общихъ духовныхъ выгодахъ,

---

[1]) Нельзя не признать, что фактически Вундтъ совершенно правъ и что всеобщая воинская повинность болѣе всякой другой профессіи воспитываетъ теперь чувство гражданскаго долга, пріучая каждаго гражданина видѣть въ себѣ защитника родины. Но это чувство долга, во всякомъ случаѣ, является лишь одностороннимъ, т.-е. оно направлено почти исключительно къ внѣшней защитѣ и пробуждается лишь тогда, когда грозитъ внѣшняя опасность. Для воспитанія всесторонняго гражданскаго чувства или нравственнаго порядка оно не достаточно, и Вундтъ въ предъидущей главѣ указываетъ на другое средство, а именно, на возведеніе ручного труда на степень государственной службы, что практически исполнимо постепеннымъ введеніемъ, напр., пенсій для рабочихъ и земледѣльцевъ и вообще живымъ и дѣятельнымъ участіемъ государства въ судьбахъ физическаго или ручного труда. Ред.

[2]) Срав. съ тѣмъ, что изложено ниже въ гл. IV, 2.

играютъ рѣшающую роль имущество и профессія. Перевѣсъ заработка надъ минимумомъ, потребнымъ для поддержанія существованія, необходимъ вообще для возникновенія какихъ-либо духовныхъ интересовъ, часть времени и силъ должны оставаться свободными отъ занятій по своей профессіи для того, чтобы, не смотря на существующій даже избытокъ матеріальныхъ благъ, не зачахла духовная жизнь. Здѣсь также со стороны индивида предъявляется требованіе къ общественному строю, ожидающее удовлетворенія, въ томъ случаѣ, если данный общественный порядокъ вообще претендуетъ на признаніе себя нравственнымъ; это требованіе заключается въ томъ, чтобы каждому, у кого есть охота къ честному труду, открывалась возможность существованія, не лишеннаго и умственныхъ благъ. Государство обязано заботиться о томъ, чтобы не только у лицъ, находящихся на государственной службѣ, оставалась достаточная свобода для участія въ умственныхъ интересахъ, но оно должно распространить свое покровительство въ этомъ отношеніи и на частный трудъ.

Относительно умственныхъ интересовъ, также какъ и относительно имущества и профессіи не можетъ быть абсолютнаго равенства между людьми. Различіе въ прирожденныхъ способностяхъ и образованіи даетъ чувствовать себя здѣсь помимо неравенства въ имущественныхъ отношеніяхъ и профессіяхъ. Тѣмъ не менѣе, нравственную цѣну сообщаетъ имъ не объемъ умственныхъ интересовъ, а интенсивность, съ которою они примѣняются для собственнаго духовнаго самообразованія. Подобно тому, какъ скромный ремесленникъ, пользуясь своимъ умѣреннымъ заработкомъ, нерѣдко бываетъ счастливѣе ворочающаго милліонами негоціанта, заботы и обязанности котораго возростаютъ вмѣстѣ съ значительностью суммъ, находящихся въ его распоряженіи, такъ самоотверженное служеніе простѣйшимъ религіознымъ идеямъ можетъ доставить физическому и умственному бѣдняку болѣе значительный подъемъ духа, чѣмъ занятіе всѣми сокровищами искусства и литературы богачу, стоящему на вершинѣ всѣхъ жизненныхъ благъ. Вопросъ не въ томъ, гдѣ, въ какомъ объемѣ, и въ какихъ областяхъ, а какъ, съ какою серьезностью и внутреннимъ успѣхомъ отдѣльное лицо принимаетъ участіе въ совокупной духовной жизни всего человѣчества; такое или иное рѣшеніе этого вопроса имѣетъ важное значеніе для опредѣленія нравственнаго достоинства умственныхъ интересовъ даннаго лица, такъ какъ

въ зависимости отъ него находятся нравственныя убѣжденія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и счастье, вытекающее изъ причастности человѣка къ духовнымъ благамъ.

Съ этой точки зрѣнія могутъ быть разсмотрѣны одновременно ступени, на которыхъ развивается какъ духовная жизнь, такъ и участіе въ общихъ духовныхъ интересахъ. На первой и самой общей изъ всѣхъ нихъ возникаютъ религіозные интересы. Въ формѣ религіи прежде всего всюду выступаютъ передъ отдѣльнымъ лицомъ представленія и вопросы, выходящіе за предѣлы его будничной жизни. Она навсегда остается областью, въ которой даже человѣкъ, которому закрыты всѣ высшіе интересы духовно-умственной жизни, тѣмъ не менѣе чувствуетъ свою солидарность съ другими людьми. Такимъ образомъ, религія (въ тѣхъ случаяхъ, когда она сама не проникнута мірскими цѣлями и не служитъ постороннимъ интересамъ) уничтожаетъ преграды между бѣдными и богатыми, знатными и скромными, образованными людьми и людьми, лишенными образованія. Истина, дальше которой въ концѣ-концовъ ни одна наука не можетъ проникнуть, а именно, что отдѣльное лицо живетъ не для себя, но своимъ индивидуальнымъ существованіемъ входитъ во всеобщій духовный союзъ, что своими конечными задачами она служитъ безконечнымъ цѣлямъ, отдаленнѣйшее осуществленіе которыхъ остается скрытымъ отъ него—вотъ та истина, которую говоритъ религія каждому отдѣльному духу. Религія, большею частью, проводитъ эту истину въ иносказательной, символической формѣ, которая, не смотря на это, вѣрно достигаетъ цѣли. Вотъ почему, если бы религіи и суждено было когда-нибудь выполнить до конца свою миссію воспитанія нравственности, она, тѣмъ не менѣе, никогда не потеряетъ своего значенія въ качествѣ звена, связующаго вмѣстѣ человѣчество, и общей провозвѣстницы той величайшей нравственной истины, безъ которой ни одна жизнь не имѣла бы цѣны.

На слѣдующей за религіей ступени умственныхъ интересовъ является искусство. Въ своихъ простѣйшихъ формахъ и оно еще способно широко распространять свое вліяніе, обнимающее представителей всевозможныхъ классовъ и профессій, хотя здѣсь уже требуется нѣкоторая спеціальная подготовка, неодинаково доступная каждой профессіи. Хотя обществу и слѣдуетъ стремиться къ тому, чтобы искусство, насколько возможно, превратилось въ общее достояніе, но это стремленіе, къ сожалѣ-

нію, недостаточно еще оправдывается въ настоящее время; громадныя различія въ ступеняхъ художественныхъ созданій, ставящія разнообразнѣйшія преграды пониманію и наслажденію, дѣлаютъ то, что не каждое художественное произведеніе доступно всякому. Въ качествѣ общедоступныхъ формъ здѣсь прежде всего на первомъ планѣ стоятъ художественныя произведенія, связанныя съ общими религіозными воззрѣніями, а также съ общею сокровищницей національныхъ воспоминаній. Художественныя воспроизведенія, заимствованныя изъ религіозной и отечественной исторіи, обладаютъ, кромѣ того, счастливымъ свойствомъ, если они дѣйствительно художественны, пробуждать умственную дѣятельность на всѣхъ ступеняхъ умственнаго развитія: всякій извлекаетъ изъ нихъ чувства, которыя гармонируютъ по сущности изображенныхъ на нихъ предметовъ съ его личнымъ направленіемъ, но всякій черпаетъ эти чувства въ формѣ, соотвѣтствующей его личному образованію. Человѣкъ съ обширнымъ образованіемъ вноситъ въ свое созерцаніе многое изъ того, что упускается изъ виду человѣкомъ съ менѣе развитымъ, художественнымъ чувствомъ. Взамѣнъ этого, послѣдній бо̀льшею частью ощущаетъ такую свѣжесть и силу чувства, которая съ избыткомъ вознаграждаетъ его за несознанную имъ утрату.

Третья ступень духовныхъ интересовъ это—наука. По природѣ своей, она изъ всѣхъ орудій умственнаго развитія самая исключительная. Цѣлыя научныя области требуютъ умственнаго напряженія и сосредоточенія занятій, вслѣдствіе которыхъ даже совершенно пассивное ея усвоеніе всегда будетъ ограничиваться небольшимъ меньшинствомъ. Это обстоятельство пагубно отражается не только въ томъ отношеніи, что совершенно устраняетъ многихъ отъ извѣстныхъ сторонъ умственной жизни, но еще болѣе вреда приноситъ оно, можетъ быть, потому, что вслѣдствіе этого напряженія труда профессіональное служеніе наукѣ можетъ легко превратиться скорѣе въ ремесленную, чѣмъ въ свободную умственную дѣятельность. А между тѣмъ, объекты умственныхъ интересовъ, каковы религія, искусство и наука, именно и не терпятъ ремесленнаго къ себѣ отношенія безъ ущерба для дѣйствительной своей цѣны. Религія при такихъ условіяхъ становится чисто внѣшнимъ нагроможденіемъ формулъ, искусство и наука превращаются, первая—открыто, а вторая—тайно, въ настоящее ремесло. Въ этой формѣ онѣ могутъ быть полезны для будничной жизни, научное ремесло —

кромѣ того еще, благодаря содѣйствію, оказываемому имъ истинной наукѣ, — но принимать участіе въ духовныхъ интересахъ они не въ состояніи. Въ области искусства это сдѣлалось общепризнаннымъ фактомъ, только наукѣ приходится еще страдать иногда отъ этой утилитарной точки зрѣнія.

Хотя среди наукъ, многія, подобно философіи, математикѣ и филологіи, доступны лишь тѣсному кругу, тѣмъ не менѣе извѣстные научные предметы, какъ и въ искусствѣ, могутъ, если и не для всякаго въ равной степени, то по крайней мѣрѣ въ нѣкоторомъ объемѣ, смотря по уровню образованія даннаго лица, служить проводниками и орудіями духовныхъ интересовъ. Не имѣть понятія о ходѣ естественныхъ явленій, съ которыми человѣкъ такъ тѣсно связанъ, быть совершенно невѣжественнымъ относительно гражданскаго строя, въ составъ котораго входишь, и не знать его отношенія къ другимъ формамъ человѣческаго общежитія, ничего не знать о предшествующей исторіи собственнаго народа и прошлаго человѣчества, озареннаго культурой — все это должно было бы считаться недостойнымъ человѣка, претендующаго вообще на участіе въ умственныхъ интересахъ. Естествознаніе, государственныя науки и исторія — вотъ тѣ три области знанія, которыя должны были бы лечь въ основу истиннаго общаго образованія. Для лицъ, достигшихъ болѣе высокаго уровня матеріальнаго благосостоянія а также профессіи и вліянія, могли бы быть присоединены, сверхъ изученія только что названныхъ наукъ, еще философія, филологія и исторія культуры; при этомъ должно бы имѣться въ виду бо̀льшее углубленіе въ отрасли знанія, которыя ближе соприкасаются съ ихъ личною профессіей и открываемыми ею горизонтами. Нельзя отрицать, что мы довольно далеки еще отъ состоянія, которое удовлетворяло бы въ этомъ отношеніи самымъ умѣреннымъ ожиданіямъ. Какъ часто встрѣчаются не только образованные люди, но даже и «ученые», которые о природѣ знаютъ лишь то, что непосредственно воспринимается ихъ органами чувствъ, о государствѣ то, что они узнаютъ изъ бѣгло прочитанной газетной статьи, изъ исторіи то, что сохранилось изъ жалкихъ и смутныхъ школьныхъ воспоминаній.

Тѣ три основы общаго образованія, о которыхъ мы выше говорили, существенно отличаются другъ отъ друга относительно своего этическаго вліянія. Естествознаніе развиваетъ, благодаря своему стремленію къ открытію ненарушимой связи

естественной причинности въ явленіяхъ, любовь къ строгой законосообразности и возвышаетъ этическую сторону эстетическихъ вліяній природы, придавая болѣе цѣны впечатлѣнію, производимому цѣлымъ разумнымъ вниманіемъ къ частностямъ. Государственныя науки сообщаютъ отправленію гражданскихъ обязанностей, которыя обыкновенно несутся довольно легкомысленно, болѣе высокую цѣну, побуждая человѣка разсматривать каждое отдѣльное личное дѣйствіе съ точки зрѣнія общей цѣли, которой оно дожно служить. Исторія, наконецъ, расширяетъ участіе индивида въ общихъ интересахъ за предѣлы непосредственной современности, открывая взоръ на высшее духовное единеніе, въ которомъ тонутъ отдѣльная жизнь и стремленія. Каждая изъ этихъ великихъ областей знанія находится въ тѣснѣйшей связи съ тремя главнѣйшими сторонами нравственной жизни; изученіе природы, если только не переходитъ въ внѣшнее механическое упражненіе памяти и ума, служитъ прежде всего субъективному этическому совершенствованію. Государственныя науки развиваютъ любовь къ общимъ соціальнымъ обязанностямъ; исторія же требуетъ напряженія всѣхъ нравственныхъ силъ, возбуждая въ сознаніи на примѣрѣ измѣнчивыхъ судебъ индивидовъ и цѣлыхъ народовъ, идею всеобщаго этическаго развитія человѣчества.

Къ этимъ необходимымъ основамъ умственнаго развитія, области знанія, названныя нами устоями высшаго образованія, т.-е. философія, филологія и исторія культуры, не прибавляютъ никакихъ существенно новыхъ этическихъ моментовъ. Но, комбинируя природу и духовную жизнь въ болѣе полную картину и обогащая познаніе этой картины въ частности, онѣ сообщаютъ нравственнымъ воздѣйствіямъ болѣе силы и возвышаютъ инстинктивную форму вліянія, свойственную прежней ступени развитія, до яснаго сознанія. Такимъ образомъ, языковѣдѣніе обладаетъ отчасти само по себѣ, отчасти вслѣдствіе сокровищъ мысли и художественнаго творчества, открываемыхъ имъ, свойствомъ непосредственно вводить человѣка въ духовный міръ другихъ народовъ и отдаленныхъ эпохъ. Исторія культуры,—въ широкомъ и всеобъемлющемъ смыслѣ этого слова (т.-е. когда она охватываетъ въ особенности полно исторію искусства и науки),—сообщаетъ всемріно-исторической картинѣ богатый фонъ и жизненность, только и дающіе возможность бросить болѣе глубокій взглядъ на совершеніе историческихъ законовъ. Философія, наконецъ, ведетъ къ вершинѣ со-

зерцанія, съ высоты которой отдѣльныя лица сохраняютъ свое значеніе, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, исчезаютъ въ своей обособленности, получая себѣ мѣсто лишь въ общемъ этическомъ міросозерцаніи. То, что на низшихъ ступеняхъ образованія воспринимается изъ природы и исторіи скорѣе по догадкѣ, чѣмъ дѣйствительно познается, то доводится философіей до сознательной формы.

Вотъ почему изъ всѣхъ наукъ философія, главнымъ образомъ, является привилегіей, а вмѣстѣ съ тѣмъ и необходимымъ дополненіемъ высшаго образованія. Самымъ краснорѣчивымъ признакомъ образованія, идущаго по невѣрной дорогѣ, служитъ тотъ фактъ, что большинство образованныхъ людей придерживаются или совершенно неразумной, или слишкомъ общедоступной философіи [1]), а такъ называемые «ученые» обходятся безъ всякой философіи, разумѣется, для того, чтобы всетаки философствовать изъ того маленькаго окошечка, сквозь которое они смотрятъ на міръ Божій. Если «философы» сами виноваты въ этомъ признакѣ времени, то это нисколько не измѣняетъ общей картины: всякая эпоха выдвигаетъ впередъ людей, которые могутъ быть пригодны ей; тѣхъ же, кто не подходитъ къ ней, она обрекаетъ на бездѣйствіе.

Если религіей, искусствомъ и наукой обусловливаются въ общемъ поступательномъ ходѣ умственной жизни тѣ три ступени, на которыхъ какъ отдѣльное лицо, такъ и націи поочередно приходятъ въ соприкосновеніе съ духовными интересами, то, разумѣется, эту преемственность надо понимать не въ смыслѣ исчезновенія предыдущей ступени, когда къ ней присоединяется слѣдующая или же по достиженіи ею полнаго развитія. Исторія культуры, наоборотъ, настойчиво учитъ, что не только слѣдующая ступень каждый разъ черпаетъ значительный импульсъ изъ предыдущей, но что она и въ свою очередь большею частью реагируетъ на нее споспѣшествующимъ и направляющимъ образомъ.

Такимъ именно путемъ искусство возникло на почвѣ религіознаго культа и съ этихъ поръ вбираетъ въ себя могучіе мотивы изъ этого источника. Но оно, въ свою очередь, въ значи-

---

[1]) Подобная философія носитъ иногда подходящее названіе: «Модной философіи». Кому придетъ въ голову мысль говорить о модной физикѣ, модной астрономіи и т. п.? Что наука разсматривается съ точки зрѣнія моды, этого скоропреходящаго и безполезнаго вырожденія нравовъ, уже служитъ самымъ уничтожающимъ приговоромъ, который о ней можетъ быть сдѣланъ.

тельной степени способствовало развитію религіознаго чувства которому служитъ. Если не менѣе того и наука первоначально возникла на религіозной почвѣ, то интеллектуальная переработка религіозныхъ вопросовъ не является еще вслѣдствіе этого, какъ это иногда кажется при поверхностномъ наблюденіи, могучимъ оружіемъ противъ всей совокупности религіозныхъ преданій; нельзя отрицать тѣхъ громадныхъ взаимныхъ воздѣйствій споспѣшествующаго рода, которыя скрываются за этою борьбой противъ пережитыхъ религіозныхъ представленій. Весь способъ мышленія новѣйшихъ метафизиковъ, начиная съ Декарта, развѣ не находится подъ вліяніемъ предшествующихъ теологическихъ умозрѣній. Какъ могуче дѣйствуетъ на всякаго, у кого не утрачивается способность видѣть за внѣшнею оболочкой болѣе глубокое содержаніе, интенсивность религіозного духа въ такомъ независимомъ мыслителѣ, какъ Спиноза! Лишь тотъ будетъ отрицать, что религіозное чувство, черпало въ научномъ мышленіи новые им пульсы, кто не хочетъ ничего знать о томъ, что религія можетъ существовать, развиваясь и приспособляясь постоянно къ условіямъ духовной жизни. Наука и прежде всѣхъ другихъ философія является посредницей въ этомъ непрерывномъ процессѣ переработки религіозныхъ идей; подтвержденіемъ тому служитъ реформація, въ которой это вліяніе вполнѣ сказалось.

Намъ незачѣмъ теперь особенно настаивать на аналогичныхъ взаимныхъ отношеніяхъ, существующихъ между искусствомъ и наукой. Они общепризнаны. Какія громадныя сферы открыла одна только исторія высшимъ формамъ искусства! Въ пониманіи внутренней связи характеровъ и событій художественная воспріимчивость большею частью инстинктивно предвосхищаетъ то, что съ трудомъ подтверждается впослѣдствіи дальнѣйшими изслѣдованіями, а оживотвореніе (посредствомъ искусства) дѣйствительности въ природѣ и исторіи пробуждаетъ нетолько интересъ къ фактамъ, но возстановляетъ наглядную связь, нарушенную мыслительною работой, слишкомъ раздробляющей цѣлое на его составныя части. Вотъ почему во всѣхъ научныхъ областяхъ, въ которыхъ дѣло касается не только мучительнаго анализа взглядовъ и понятій, а рѣчь идетъ о соединеніи, духовно-возсоздающемъ дѣйствительность, научная дѣятельность принимаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и характеръ художественной дѣятельности; даже и въ другихъ областяхъ остается на вѣки ремесленникомъ тотъ, кто,

по крайней мѣрѣ въ изображеніи найденнаго, не ощущаетъ прилива художественной фантазіи.

Замѣчателенъ фактъ, что, не смотря на эти взаимныя воздѣйствія на одну ихъ трехъ вышеуказанныхъ формъ, а именно на религію, иногда смотрятъ какъ на исчезающую; это объясняется тѣмъ, что въ ступени умственныхъ интересовъ, находившей исключительное удовлетвореніе въ религіозныхъ проявленіяхъ, видѣли вымирающую форму, причемъ предполагали, что и скусство и наука должны были совершенно заполнить оставшееся свободнымъ мѣсто и само собою порвать съ тѣми разнообразными отношеніями, которыя они до сихъ поръ еще поддерживали къ религіозной жизни. Мы здѣсь не будемъ разсматривать вопросъ о томъ, не утратитъ-ли искусство своего самаго цѣннаго вліянія и будетъ ли, напр., церковная музыка въ формѣ простаго ощущенія, ассоціированнаго съ сдѣлавшимся чуждымъ чувствомъ, способна выдержать хотя какое-нибудь сравненіе съ силой истиннаго чувствованія. Точно также не будемъ мы останавливаться и на весьма еще сомнительномъ вопросѣ о томъ, можетъ-ли существовать общее художественное и научное образованіе въ этой предположенной нами формѣ, и не поведетъ-ли «идеальное состояніе», которое при этомъ имѣется въ виду, въ конечномъ результатѣ къ тому, что, ничего не прибавивъ умственному богачу сверхъ того, что и безъ того находится въ его распоряженіи, лишитъ умственнаго бѣдняка всего того, чѣмъ онъ вообще владѣетъ. Рѣшающую роль играютъ здѣсь не эти внѣшнія послѣдствія, съ которыми, какъ бы они ни были прискорбны, тѣмъ не менѣе приходилось бы мириться. Основнымъ заблужденіемъ слѣдуетъ скорѣе признать мнѣніе, что религія есть первобытное міросозерцаніе, которое должно быть вытѣснено наукой; это мнѣніе справедливо лишь по отношенію къ нерелигіознымъ элементамъ миѳа, но никакъ не можетъ быть распространено на всю область религіи. Религіозныя идеи, представляютъ самостоятельную и навсегда цѣнную духовную область; на это указываетъ этическое самоопредѣленіе.

Этика, не желающая ограничиваться изученіемъ отдѣльныхъ явленій нравственности, а проникающая до конечныхъ и постоянныхъ ея источниковъ, должна признать стремленіе къ идеалу непреходящею (вѣчною) побудительной силою нравственной жизни, дающей направленіе всѣмъ индивидуальнымъ и соціальнымъ побужденіямъ, стремящимся достигнуть этого

идеала посредствомъ дѣйствительности, творимой нравственною дѣятельностью. При этомъ идеалъ становится трансцендентнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ своихъ нравственныхъ стремленіяхъ всегда имманентнымъ человѣческому духу, и въ развитіи нравственнаго духа приближающемся къ своему воплощенію въ безграничномъ поступательномъ движеніи.

Этотъ трансцендентный нравственный идеалъ воплощается въ разныхъ религіяхъ соотвѣтственно данной ступени нравственности и умственнаго развитія. Въ виду того, что религіи являются человѣку въ формѣ представленій, съ этими представленіями неизбѣжно связаны нѣкоторыя несовершенства, присущія дѣйствительности. За то идеалы религій всегда совершеннѣе дѣйствительности, и вотъ почему во всѣхъ религіяхъ всегда живетъ идея о необходимости идеала, недосягаемаго ни для какой дѣйствительности, живетъ въ качествѣ общей и неизмѣнной черты, присущей всѣмъ стадіямъ развитія религій. Предположимъ даже, что философская этика въ концѣ-концовъ когда-нибудь увидѣла бы все значеніе религіи въ этомъ никогда не прекращающемся стремленіи къ идеалу; даже и въ такомъ случаѣ идеалъ, какъ таковой, все же не упраздняется отъ этого. Эта точка зрѣнія, напротивъ, приводитъ реальную дѣйствительность въ тѣмъ болѣе тѣсную связь съ идеальнымъ міромъ религіи и обезпечиваетъ чистую идеальную цѣну религіознаго міра.

Если, изъ всѣхъ умственныхъ интересовъ, опасность дѣйствительно болѣе другихъ угрожаетъ интересу религіозному, благодаря давленію, оказываемому на религіозные интересы другими орудіями духовнаго развитія, то это обусловливается, главнымъ образомъ, двумя, легко уясняющимися причинами: во-первыхъ, измельчаніемъ художественныхъ и научныхъ интересовъ. Здѣсь именно бросается въ глаза, какъ близко эти различныя стороны умственной жизни соприкасаются другъ съ другомъ. Насколько вѣрно, что наука и истинное художественное наслажденіе возвращаютъ человѣка къ религіи, настолько же несомнѣнно, что чисто внѣшнее полуобразованіе и злоупотребленіе искусствомъ въ цѣляхъ игриваго времяпрепровожденія увѣнчиваются противоположнымъ результатомъ. Большая эрудиція и техническая подготовка не составляютъ главной цѣли научнаго образованія, направленнаго къ практической профессіи. Въ теоріи, по крайней мѣрѣ, всѣ разумные педагоги согласны относительно этого вопроса, хотя практика до сихъ

поръ еще много грѣшитъ противъ этой истины. Но искусство и особенно самый популярнѣйшій и наиболѣе морально дѣйствующій видъ его — драма, если и не разсматривается государствомъ и обществомъ, какъ праздное времяпрепровожденіе, то во всякомъ случаѣ подвергается съ ихъ стороны такому невысказанному отношенію.

Глава II.

Общество.

1. Семья.

Среди современной нравственной культуры семья сохраняетъ свое этическое значеніе лишь въ узкомъ смыслѣ единичной семьи, состоящей изъ одной только супружеской четы съ дѣтьми. Уже выше было указано [1]), какое нравственное углубленіе пріобрѣтаетъ вслѣдствіе этого семейное отношеніе. Вслѣдствіе болѣе тѣсной связи, установившейся, благодаря этому, между членами семьи, возникло единство направленій воли, немыслимое ни въ какомъ другомъ союзѣ, кромѣ семейнаго. Это ясно отражается на всѣхъ тѣхъ отношеніяхъ, въ которыхъ наружно проявляется личная жизнь.

Прежде всего семья есть имущественный союзъ, заключенный отчасти съ цѣлью пріобрѣтенія.

Унаслѣдованное или благопріобрѣтенное имущество оба супруга соединяютъ въ одно цѣлое, чтобы употребить его для общихъ цѣлей и затѣмъ при жизни или по смерти завѣщать его дѣтямъ. Обычай, возникающій при особыхъ условіяхъ, по которому женщина сохраняетъ свое особое имущество, или даже ведетъ отдѣльное хозяйство, противорѣчитъ нормальнымъ условіямъ семейной жизни: онъ образуетъ первый шагъ къ разъединенію интересовъ, естественно распространяющійся и на другія сферы жизни и неизбѣжно разлагающій другія нравственныя основы семьи, возвращая ее къ первоначальной стадіи чисто внѣшняго полового общенія. Если же пріобрѣтеніе падаетъ исключительно на мужчину, какъ это наблюдается во многихъ и почти всегда въ высшихъ видахъ профессій, то за-

---

[1]) Сравн. Отд. I, гл. III.

бота о сохраненіи собственности и особенно о ея распредѣленіи для нуждъ семьи составляетъ важную сферу дѣятельности женщины, отъ которой зависитъ процвѣтаніе общаго хозяйства, а съ нимъ вмѣстѣ и всего того, что при его помощи должно быть создано семьей.

Относительно профессіи, этой второй основной стороны жизни, семья лишь въ ограниченномъ смыслѣ преслѣдуетъ непосредственно общія цѣли. Общность профессіи въ семьѣ можетъ возникнуть лишь при относительно простыхъ условіяхъ и профессіяхъ, допускающихъ одинаковое или сходное участіе мужчины и женщины въ трудѣ. Эти условія встрѣчаются почти исключительно въ жизни мелкихъ земледѣльцевъ. Благопріятное нравственное воздѣйствіе можетъ тѣмъ менѣе быть приписано такой общности труда, чѣмъ болѣе при этомъ исчезаетъ его раздѣленіе, соотвѣтственное физическому несходству между полами, вслѣдствіе чего женщина бываетъ принуждена нести обязанности, измѣняющія ея природу. Дополненіе, а не полное тождество—вотъ та почва, на которой расцвѣтаютъ нравственныя семейныя отношенія. Женщина, превратившаяся въ мужчину, благодаря своимъ занятіямъ, теряетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и душевныя свойства, дѣлавшія ее цѣнною въ глазахъ мужчины: на женскій трудъ онъ при такихъ условіяхъ смотритъ уже не какъ на качественное дополненіе къ своему труду, а какъ на количественную подмогу, подобную той, какая требуется отъ наемнаго рабочаго.

Полною противоположностью съ условіями, при которыхъ раздѣленіе профессіи между мужемъ и женой приводитъ къ равномѣрному участію въ трудѣ и заработкѣ, является комбинація, при которой мужъ и жена посвящаютъ себя различнымъ профессіямъ. Въ низшихъ профессіяхъ это отношеніе уже давно подъ давленіемъ тяжелыхъ условій превратилось въ необходимость. Оно всюду устанавливается тамъ, гдѣ профессія мужа, отвлекая исключительно его силы, вмѣстѣ съ тѣмъ, не доставляетъ желательныхъ средствъ для содержанія семьи. Что при такихъ условіяхъ жена ручнымъ трудомъ или профессіей, соотвѣтствующей ея силамъ и способностямъ, заботится о существованіи семьи, должно быть признано хотя и нежелательнымъ явленіемъ, но вытекающимъ изъ данныхъ условій жизни; оно служитъ средствомъ полезнымъ для нравственныхъ задачъ въ виду того, что обепечиваетъ внѣшнюю жизнь. Но въ наше время стремленіе женщины къ большей самостоятельности нерѣдко

приводило къ тому, что это отношенiе распространялось и на высшiя жизненныя сферы, гдѣ не существуетъ подобной необходимости въ заработкѣ, а лишь желанiе посредствомъ двойного заработка увеличить удовольствiя жизни, а еще чаще стремленiе даровитыхъ женщинъ, или мнящихъ себя таковыми, къ жизни, болѣе богатой внѣшнею дѣятельностью и разнообразными интересами. При этомъ бросается въ глаза, что успѣхъ, достигаемый такимъ путемъ, нисколько не больше того, который сопровождаетъ гармонирующее раздѣленiе труда въ семьѣ. Подобно тому какъ помощь, которую жена должна оказывать мужу, страдаетъ отъ того, что она является участницей всѣхъ его работъ, семьѣ угрожаетъ опасность превратиться въ чисто внѣшнюю экономическую единицу тамъ, гдѣ каждый изъ супруговъ въ отдѣльности стремится къ своему особому заработку и преслѣдуетъ свои собственные интересы. Весьма понятно, что въ послѣднемъ случаѣ можетъ утратиться интересъ одного члена семьи къ труду другого, такъ какъ собственная профессiя вдоволь доставляетъ занятiй и удовлетворенiя. Эти недостатки неизбѣжно должны отражаться на важнѣйшихъ обязанностяхъ семьи, каковы воспитанiе и взаимная нравственная помощь. Но встрѣчаются случаи, къ которымъ этотъ критерiй непримѣнимъ, въ которыхъ выдающееся художественное дарованiе женщины вполнѣ оправдываетъ ея стремленiе къ самостоятельному труду, что въ этихъ случаяхъ жизнь супруговъ, хотя и обращенная къ различнымъ интеллектуальнымъ интересамъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, связанная взаимнымъ пониманiемъ, въ этическомъ отношенiи образуетъ союзъ, значительно возвышающiйся надъ среднимъ уровнемъ — это фактъ безспорный. Но на основанiи рѣдкихъ исключенiй не могутъ быть установлены правила нравственной жизни.

Остается, однако, одинъ случай когда женщинѣ должна быть предоставлена возможность профессiей, соотвѣтственной ея силамъ, заработывать себѣ средства къ жизни и приносить посильную пользу обществу: именно незамужнимъ женщинамъ, лишеннымъ возможности исполнять обязанности женъ и матерей, не должно возбраняться вступать въ борьбу за трудъ всюду, гдѣ самый характеръ труда не ставитъ препятствiй къ участiю въ немъ женщины. Нельзя не признать всей неосновательности предразсудка, по которому интеллектуальныя способности женщины дѣлаютъ ее, будто бы, неспособной къ высшимъ видамъ профессiй. Такъ какъ этотъ предразсудокъ въ отдѣльныхъ слу-

чаяхъ не выдерживаетъ критики, то это служитъ достаточнымъ мотивомъ для того, чтобы въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ предоставить рѣшающую роль свободной конкурренціи; было бы несправедливо заставить страдать подъ тяжестью одного закона, можетъ быть оказывающагося очень подходящимъ для многихъ, всѣхъ тѣхъ женщинъ, которыхъ мы такимъ образомъ лишаемъ возможности посвятить себя труду, соотвѣтствующему ихъ силамъ и полезному для общества.

Есть только два момента, которые должны при этомъ имѣться въ виду, въ силу ихъ всеобщаго значенія. Женщина не должна посвящать себя профессіи, превосходящей ея физическія силы, и обязана избѣгать профессій, противорѣчащихъ ея характеру. Трудъ, требующій большой затраты мускульной силы, необыковенной выдержки, подавленія душевныхъ движеній и большой волевой энергіи, не созданъ для женщины; ея физическая организація превратила мягкость и крайнюю подвижность настроеній въ неизбѣжное свойство ея натуры, отъ котораго она не можетъ освободиться, если не хочетъ перестать быть женщиной. Существующій соціальный строй не долженъ закрывать доступъ къ самостоятельной дѣятельности лицамъ, переступающимъ за нормальный уровень среднихъ способностей, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, нельзя ему навязывать задачу—созданія законовъ для необыкновенныхъ натуръ. Рѣдкая трусость еще не даетъ мужчинѣ права уклоняться отъ военной службы, такъ какъ это свойство не должно даже предполагаться въ немъ. Точно также необычайная смѣлость у отдѣльныхъ женщинъ не даетъ имъ еще права заниматься военнымъ дѣломъ; она является совершенно неожиданнымъ у нихъ свойствомъ. Благодаря аналогичнымъ причинамъ, политическая дѣятельность никогда не сдѣлается женскою профессіей, такъ какъ требуетъ энергическаго характера, который и среди мужчинъ встрѣчается не слишкомъ часто, а у женщины является свойствомъ мужского характера, противорѣчащимъ ея природѣ. Вдохновенная дѣва, выступающая въ моментъ опасности защитницей отечества, хотя и выходитъ изъ рамокъ, предназначенныхъ для ея пола, тѣмъ не менѣе представляетъ собою возвышенное явленіе—женщина же съ мужскимъ характеромъ, надѣющаяся пожинать парламентскіе лавры на трибунѣ въ качествѣ оратора, являла бы собою отталкивающее зрѣлище, если бы не была смѣшной.

Мы переходимъ теперь къ третьей сторонѣ дѣятельности,

въ которой заявляетъ себя личность, а именно къ общественному положенію. Стремленіе къ такъ называемой женской эмансипаціи въ значительной степени обусловливается потребностью женщины въ самостоятельномъ общественномъ положеніи. Среди многихъ попытокъ, направленныхъ къ уравненію различій въ образѣ жизни, нѣтъ ни одной, которая носила бы въ такой степени, какъ эта, печать противоестественности. Активное участіе женщины въ политической борьбѣ, волнующей общество и государство, столь же противорѣчитъ свойствамъ ея характера и души, какъ военная служба — ея физической организаціи. Даже у высокоразвитой женщины, значительно возвышающейся въ умственномъ отношеніи надъ среднимъ уровнемъ мужскихъ способностей, всегда остается потребность опираться во всѣхъ вопросахъ, касающихся общаго блага и общественной дѣятельности, на болѣе сильный мужской характеръ, чтобы получить отъ мужчины направленіе и въ лучшемъ случаѣ оказывать ему содѣйствіе въ исполненіи принятыхъ имъ на себя обязанностей; своею отзывчивостью къ идеямъ и настроеніямъ, которыя онъ стремится воплотить въ жизни, своимъ сочувствіемъ женщина облегчаетъ мужчинѣ тяжесть несенія обязанности и возвышаетъ наслажденіе, получаемое отъ преданнаго служенія профессіи и успѣха, достигаемаго на этомъ поприщѣ. Вотъ почему женщина не должна стоять въ отчужденіи отъ общественной жизни, но ограничиваться сдержаннымъ участіемъ въ ней, налагаемымъ на нее необходимостью избѣгать личнаго вмѣшательства въ общественную борьбу и потребностью въ гармоническомъ умѣреніи аффектовъ, рядомъ съ стремленіемъ искать опоры въ болѣе сильномъ мужскомъ характерѣ.

Никогда, нигдѣ и особенно здѣсь, гдѣ сама природа указываетъ отдѣльному лицу предназначенное ему поле дѣятельности, нельзя считать основательнымъ требованіе, что всякій можетъ все. Всякій долженъ быть тѣмъ, чѣмъ сдѣлала его природа. Если она отняла у женщины нѣкоторыя сферы дѣятельности, то взамѣнъ того открыла передъ нею другія, составляющія ея преимущество передъ мужчиной. Сюда относится, какъ одно изъ прекраснѣйшихъ — призваніе воспитывать слѣдующее поколѣніе и выработывать изъ него достойныхъ людей, дѣлающихъ честь своему общественному положенію. Лишь немногимъ суждено принимать активное и значительное участіе въ общественной жизни. Среди многихъ посредствующихъ влія-

ній, которыми обыкновенно исчерпывается участіе мужчины въ общественной жизни, нѣтъ болѣе великаго, чѣмъ воздѣйствіе на живыхъ носителей будущаго, выпадающее на долю семьи, а въ ней прежде всего на долю женщины.

Если общественное положеніе остается сферой жизни, въ которой женщина лишь косвенно принимаетъ участіе посредствомъ семьи, въ составъ которой входитъ, и вліянія, оказываемаго ею на послѣднюю, то взамѣнъ того область умственныхъ интересовъ ей открыта и въ общемъ ей столь же доступна, какъ и мужчинѣ, хотя другимъ способомъ. Въ особенности, въ простѣйшихъ формахъ жизни, гдѣ весь трудъ мужа уходитъ на борьбу за существованіе семьи и гдѣ вмѣстѣ съ тѣмъ религіозные интересы являются единственными, связующими отдѣльное лицо съ умственными интересами цѣлаго общества, при благопріятныхъ условіяхъ жена культивируетъ духовную сторону жизни и посредствомъ воспитанія передаетъ ее слѣдующему поколѣнію въ качествѣ цѣннаго наслѣдія. Вотъ почему чувство уваженія къ матери, отличающееся тогда даже религіознымъ оттѣнкомъ, служитъ часто вѣрнѣйшею защитой нравственности въ жизненныхъ положеніяхъ, наиболѣе опасныхъ вслѣдствіе нужды.

На болѣе высокихъ ступеняхъ образованія, къ религіознымъ интересамъ присоединяются другіе умственные интересы, дѣлающіеся также и достояніемъ мужа; онъ посвящаетъ себя имъ или во время промежутковъ, оставляемыхъ его спеціальнымъ трудомъ, или же превращаетъ ихъ въ свою личную профессію. Но при этихъ условіяхъ легче можетъ наступить раздѣленіе интересовъ, соотвѣтствующее различію въ способностяхъ и доставляющее отдѣльному лицу умственныя возбужденія, которыя безъ этого остались бы чужды ему. Активному характеру и кругу разнообразныхъ практическихъ интересовъ мужчины болѣе соотвѣтствуетъ наука или же, если онъ отдается наслажденію искусствомъ или даже самостоятельному творчеству, то всегда удовлетворяетъ этой потребности связывая ее съ научнымъ изученіемъ; для женщины же искусство является главною областью умственныхъ интересовъ, такъ какъ она можетъ ограничиться здѣсь ролью вполнѣ наслаждающейся искусствомъ и находить для своей богато одаренной душевной жизни самыя разнообразныя возбужденія. Вотъ почему женщины, даже способныя къ духовному творчеству, гораздо чаще посвящаютъ себя искусству, чѣмъ наукѣ, а въ немъ культивируютъ, глав-

нымъ образомъ, тѣ его формы и виды, въ которыхъ непосредственно выливается чувство, или гдѣ непосредственное возсозданіе дѣйствительности возможно безъ матеріала добытаго посредствомъ воспріятія. Если мы коснемся одной только поэтической области, то увидимъ, что въ лирикѣ и родственныхъ ей по настроенію формахъ, а также въ современномъ психологическомъ романѣ женщины создали превосходныя вещи, между тѣмъ какъ ими достигнуты лишь посредственные результаты въ эпосѣ, драмѣ и историческомъ романѣ. О наукѣ можно сказать, въ виду многовѣковаго опыта, что она не составляетъ истиннаго призванія женскаго ума. Въ этой области женщина чаще всего обращается къ отраслямъ, въ какомъ-либо отношеніи прикосновеннымъ къ художественному чувствованію, какъ, напримѣръ, естествовѣдѣнію или исторіи, подвергая послѣднюю болѣе индивидуальной и біографической, чѣмъ универсальной обработкѣ. Менѣе всего свойственны ей чисто разсудочныя науки, каковы логика, математика и юриспруденція. Великіе математики и юристы до сихъ поръ не появлялись еще среди женщинъ. Въ шекспировской Порціи мы не столько восторгаемся остроуміемъ ея сужденій, сколько чудесною и выдержанною въ чисто женскомъ духѣ рѣчью о милосердіи.

Имущество, профессія, общественное положеніе и общіе умственные интересы образуютъ связь, скрѣпляющую семью въ прочномъ соединеніи. Они создаютъ житейскій союзъ, съ которымъ не можетъ сравниться никакой другой и который является, вмѣстѣ съ тѣмъ, самою дѣятельною школой безкорыстія и самопожертвованія. Эта послѣдняя сторона семейнаго союза совершенно особенно проявляется въ отношеніяхъ родителей къ дѣтямъ. Въ отношеніяхъ между супругами мѣшаетъ образованію влеченія, вполнѣ чуждаго эгоистической примѣси,—моментъ взаимной помощи. Но ребенокъ, вначалѣ вполнѣ безпомощный, затѣмъ на долгое время зависимый отъ родителей въ удовлетвореніи своихъ главныхъ жизненныхъ потребностей и въ своемъ умственномъ развитіи, ребенокъ, ничѣмъ не могущій имъ отплатить, кромѣ наслажденія, получаемаго ими при видѣ того, какъ онъ развивается, вѣроятно, болѣе сдѣлалъ для подавленія грубыхъ инстинктовъ и эгоистической жажды наслажденія, чѣмъ вся культура, вмѣстѣ взятая. Вѣдь даже въ матери вполнѣ одичалой въ нравственномъ отношеніи, хотя минутами, можетъ проявляться вполнѣ безкорыстная любовь къ ребенку. Въ этомъ отношеніи женщина имѣетъ боль-

шое преимущество передъ мужчиной, такъ какъ въ ней всѣ эти мотивы дѣйствуютъ сильнѣе, а вмѣстѣ съ тѣмъ, возникающее изъ этихъ чувствъ ощущеніе счастья пріобрѣтаетъ большую интенсивность и продолжительность. Но ничто не ложится такимъ темнымъ пятномъ на нравственное состояніе извѣстнаго общественнаго класса, какъ противоположное отношеніе между родителями и дѣтьми, когда послѣднихъ эксплуатируютъ съ раннихъ лѣтъ въ качествѣ доходной статьи; такимъ путемъ, благодаря примѣру родителей, западаютъ въ душу ребенка съ раннихъ лѣтъ сѣмена самаго грубаго эгоизма. Въ сравненіи съ этими недостойными людьми, хотя и избѣгающими иногда прямыхъ столкновеній съ правосудіемъ, нельзя не отдать преимущество даже тяжкимъ привычнымъ преступникамъ, нерѣдко скрывающимъ отъ своихъ дѣтей свое злосчастное ремесло, изъ желанія, чтобы по крайней мѣрѣ они сохранили невинность.

Нѣтъ такого общественнаго порядка, который могъ бы гарантировать, что еще на нашихъ глазахъ наступятъ условія, при которыхъ отсутствіе опредѣленнаго занятія, нужда и страсть къ наслажденію не толкнутъ ни одного человѣка на такой порочный путь, который неминуемо будетъ сопровождаться физическимъ и нравственнымъ паденіемъ семейнаго начала. Одна изъ самыхъ прискорбныхъ сторонъ этого явленія заключается въ томъ, что кара падаетъ не на однихъ только виновныхъ, но влечетъ за собою, вслѣдствіе постоянно дѣйствующаго примѣра и отсутствія нравственнаго воспитанія, паденіе нравственности въ нѣсколькихъ поколѣніяхъ. Совершенно избавиться отъ этого зла, разумѣется, нельзя, пока дѣйствуютъ индивидуальныя причины, его вызывающія. Во всякомъ случаѣ, общество, если оно только караетъ преступника, еще не выполняетъ однимъ этимъ своего нравственнаго назначенія, а должно было бы всякому, кто имѣетъ желаніе трудиться, доставить и возможность честнымъ трудомъ добывать себѣ пропитаніе; поэтому оно въ гораздо большей степени, чѣмъ это нынѣ практикуется въ видѣ гуманной филантропіи, обязано считать долгомъ передъ собою и будущимъ искорененіе все болѣе и болѣе распространяющихся сѣмянъ безнравственности своею заботливостью объ общественномъ воспитаніи.

2. Общественные классы.

Происхожденіе дѣленія общества на группы, на основаніи различій въ имущественныхъ условіяхъ, и постепенный пе-

реходъ отъ этого порядка къ такому, въ которомъ пріобрѣтаютъ преобладающее значеніе различныя профессіи, уже разсматривалось выше, при обсужденіи общественнаго положенія отдѣльнаго лица [1]). Рука объ руку съ этими различіями въ имуществѣ и профессіи идутъ таковыя и въ области умственныхъ интересовъ, а изъ совокупности этихъ условій возникаетъ въ заключеніе дѣленіе общества, называемое нами общественными классами.

Лишь въ новѣйшемъ обществѣ всѣ эти факторы пріобрѣли значеніе отчасти сообща, а отчасти независимо одинъ отъ другого; вотъ главная причина, почему въ этическомъ отношеніи соціальныя задачи значительно усложнились и одновременно сдѣлались болѣе настоятельными. Имущественныя условія, первоначально опредѣлявшія общественный порядокъ въ простѣйшей формѣ и по легко приложимому внѣшнему масштабу, пересѣкаются въ новѣйшее время крайне разнообразно обоими другими факторами. Вліятельная профессія и крупное состояніе давно уже не имѣютъ одинаковаго значенія, а умственное развитіе, какъ одинъ изъ могущественнѣйшихъ элементовъ внѣшняго вліянія, стремится вознести лицо, имъ обладающее, надъ равными ему, и такимъ образомъ придать подвижность границамъ, проведеннымъ между общественными классами.

Въ теченіе извѣстнаго времени эти нивеллирующія стремленія встрѣчали на своемъ пути препятствіе въ укоренившемся въ нравахъ и законодательствѣ опредѣленіи общественнаго положенія на основаніи родовитости. Раздѣленіе общества на дворянство и мѣщанство, а дворянства, въ свою очередь, на высшее и низшее первоначально было, впрочемъ, тоже связано съ различіемъ въ имуществѣ и профессіи. Но послѣ того, какъ буржуазное землевладѣніе вступило въ конкурренцію съ дворянскимъ, въ результатѣ чего прежнее имущественное неравенство было устранено, главнымъ образомъ, къ невыгодѣ прежнихъ владѣльцевъ; послѣ того, какъ правовой порядокъ упразднилъ привилегіи родовой аристократіи; послѣ того, какъ, наконецъ, нивеллирующее вліяніе, оказываемое природными задатками и умственнымъ развитіемъ, благодаря ихъ возростающей оцѣнкѣ въ обществѣ, почти совсѣмъ уничтожили послѣдній оплотъ унаслѣдованныхъ привелегій, — именно преимущество посвящать

---

[1]) См. выше главу I.

себя извѣстнымъ исключительнымъ профессіямъ, — вліяніе рожденія все болѣе и болѣе ограничивалось воздѣйствіемъ, которое естественно всегда будутъ оказывать общественное положеніе родителей, образованіе и имущество. Вмѣстѣ съ тѣмъ, эти условія привели къ неустойчивости признаковъ, по которымъ общество нѣкогда дѣлилось на опредѣленные классы. Относительно имущества рѣшающее значеніе имѣетъ вопросъ, доставляетъ-ли оно удовлетворительныя средства къ жизни или нѣтъ; во всемъ остальномъ богачъ и чиновникъ или купецъ, надѣленный крайне скромными, средствами, могутъ занимать одинаковое общественное положеніе. Даже неравенства, обусловливаемыя профессіей, сдѣлались подвижнѣе. Профессія въ настоящее время превратилась въ то, что изъ нея дѣлаетъ ея представитель; самое ординарное ремесло можетъ быть облагорожено при помощи разумнаго и веденнаго въ большихъ размѣрахъ предпріятія; ремесленникъ пріобрѣтаетъ путемъ образованія и порядочности почтенное общественное положеніе. Такимъ образомъ, рѣшающее значеніе переходитъ на сторону духовнаго развитія, не смотря на то, что и остальные факторы, особенно тѣ изъ нихъ, которые опредѣляютъ духовное развитіе, сохраняютъ извѣстное вліяніе.

Въ качествѣ единственнаго и всюду сохраняющаго свое значеніе дробленія общества остается дѣленіе его на высшіе и низшіе классы, между которыми можетъ быть вставленъ еще средній классъ, возникающій, впрочемъ, только вслѣдствіе дѣленія высшаго класса на двѣ группы. Это раздѣленіе достаточно неопредѣленно, чтобы дать мѣсто большой измѣнчивости признаковъ, къ которой въ настоящее время направлено дѣленіе общества на классы и вмѣстѣ съ тѣмъ къ переходамъ, при которыхъ отдѣльное лицо можетъ переступать вверхъ или внизъ границы общественнаго класса, къ которому первоначально принадлежало. Если различать всего два класса, то къ высшему должны быть отнесены всѣ состоятельные люди, представители высшихъ профессій, а также лица, вліятельныя по своему общественному положенію и вмѣстѣ съ тѣмъ преслѣдующія умственные интересы; низшій классъ содержитъ въ себѣ совсѣмъ или почти совсѣмъ неимущихъ, принужденныхъ посвящать себя низшимъ профессіямъ, причемъ у нихъ умственные интересы отступаютъ на задній планъ. Если изъ перваго выдѣлить еще одинъ высшій классъ, то критеріемъ для этого будетъ служить отчасти прямое участіе въ правленіи; отчасти

здѣсь играютъ еще роль внѣшніе мотивы, связанные съ историческими преданіями родового дворянства, въ большинствѣ случаевъ, впрочемъ, уже утратившіе вліяніе. Самый высшій общественный классъ состоитъ, такимъ образомъ, изъ управляющихъ и тѣхъ, кто принятъ или можетъ быть принятъ у нихъ.

Весьма возможно и даже вѣроятно, что еще болѣе усилятся тѣ колебанія, которыя въ настоящее время уже сглаживаютъ границы общественныхъ классовъ, какъ напр., въ отдѣльныхъ случаяхъ продолжительное возвышеніе или паденіе индивидовъ вслѣдствіе соперничества изъ за общественнаго положенія и умственнаго развитія. И весьма вѣроятно, что со временемъ каждый еще въ большей степени, чѣмъ теперь, будетъ всѣмъ обязанъ самъ себѣ, а не положенію, въ которомъ родился; но, однако, весьма возможно, что все это не упразднитъ еще общественныхъ классовъ. Различіе профессій, духовныхъ интересовъ и обусловливаемыя ими различія во внѣшнихъ условіяхъ жизни постоянно будутъ существовать; если бы даже пожелали упразднить ихъ насильственно, то еще рѣзче выступило бы неравенство способностей и нравственныхъ задатковъ, но прежде всего создать ихъ вновь стремились-бы неизбѣжно и нравственныя потребности общества. Требованіе абсолютнаго равенства можетъ исходить только отъ крайняго индивидуализма, для котораго общество есть лишь сумма индивидовъ, а потому идеаломъ такъ называемаго общественнаго порядка считается полное исчезновеніе индивидуальности (оригинальности).

Дѣйствительно, если бы отдѣльное лицо должно было служить конечною задачей всѣхъ нравственныхъ стремленій, то противъ этого идеала едва-ли можно бы было много возразить. Но человѣческая природа, громко возставая противъ подобнаго извращенія всякаго общественнаго порядка, вмѣстѣ съ тѣмъ ясно указываетъ на то, что обществу, также какъ и семьѣ, присущи самостоятельныя нравственныя цѣли, которыя могутъ быть достигнуты лишь благодаря расчлененію общества на различныя сферы по профессіи и образованію. Хотя первоначально эти расчлененія возникли изъ другихъ причинъ, но впослѣдствіи укрѣпляются и охраняются посредствомъ вышесказанныхъ нравственныхъ задачъ. Послѣ того, какъ мы выше уже разсмотрѣли вопросъ объ этическомъ вліяніи, оказываемомъ на отдѣльное лицо принадлежностью его къ опредѣленному общественному классу, намъ остается еще бросить взглядъ

на нравственныя воздѣйствія всего общественнаго порядка, взятаго въ совокупности.

Раздѣленіе труда есть выработанное жизнью условіе всякой широкой духовной потребности. Подобно тому, какъ уже семья преслѣдуетъ нравственныя цѣли, недоступныя отдѣльному лицу и достижимыя семьей лишь при томъ условіи, чтобы она каждому отдѣльному лицу указала задачи, соотвѣтствующія его природнымъ даннымъ и умственному развитію, точно также непреложной потребностью въ обществѣ для цѣлей нравственныхъ всего общества, а черезъ нихъ и для отдѣльной личности, является расчлененіе общества на опредѣленные, классы. Мы уже установили, въ качествѣ основного условія какой бы то ни было духовной жизни, что отдѣльное лицо входитъ въ кругъ вліянія представленій и стремленій цѣлаго, къ составу котораго принадлежитъ, но затѣмъ, въ свою очередь, реагируетъ на это цѣлое собственными мыслями и направленіями воли. Въ этомъ процессѣ постоянныхъ взаимныхъ воздѣйствій на долю единичнаго сознанія выпадаетъ вся творческая дѣятельность; цѣлое, т.-е. общество, является лишь хранителемъ того, что достигнуто отдѣльными лицами. Связывая умственныя сокровища съ носителемъ (обществомъ), переживающимъ гибель индивидовъ, оно сообщаетъ имъ жизненность, дѣлаетъ способными къ дальнѣйшему развитію и создаетъ, такимъ образомъ, преемственность умственной жизни, необходимую для прогресса [1]).

Чтобы общество могло оказывать это значительное вліяніе, оно само должно распадаться на активные элементы, принимающіе непосредственное участіе въ увеличеніи духовныхъ сокровищъ, и на пассивные, воспринимающіе и сохраняющіе новыя идеи и посѣвы новыхъ стремленій. При постоянной постепенности всѣхъ духовныхъ состояній и при громадномъ расщепленіи новыхъ пріобрѣтеній въ цѣлую массу единичныхъ развитій, изъ которыхъ многія незамѣтно въ качествѣ скрытыхъ содѣйствующихъ факторовъ и условій участвуютъ въ цѣломъ рядѣ явленій, этотъ процессъ раздѣленія всего общества на двѣ группы не можетъ происходить такимъ образомъ, чтобы индивиды, на долю которыхъ приходится активная роль, всегда выступала бы ясно—обособленными отъ окружающей среды;

---

[1]) См. выше отд. III, главу I.

но такое взаимодѣйствіе должно подготовляться само собою въ раздѣленіи общества. Этотъ процессъ будетъ происходить тѣмъ интенсивнѣе, чѣмъ развитѣе общество, чѣмъ, слѣдовательно, въ немъ болѣе распространена способность къ активной дѣятельности въ служеніи нравственной жизни. Вотъ почему на первоначальныхъ ступеняхъ встрѣчается отсутствіе общественнаго дифференцированія, но при рѣзкомъ выдѣленіи отдѣльныхъ руководящихъ умовъ надъ всѣми другими индивидами, подобное явленіе становится все болѣе и болѣе невозможнымъ, сопровождаясь въ то же время интензивнымъ и экстензивнымъ возростаніемъ культуры. То, что прежде достигалось немногими единичными силами, теперь распредѣляется на бо́льшую сумму таковыхъ, а чѣмъ сложнѣе становится трудъ, тѣмъ необходимѣе, чтобы и въ немъ происходило расчлененіе, въ предѣлахъ котораго относительно слабые умы служатъ идеямъ, главные носители которыхъ руководятъ развитіемъ, хотя и не опредѣляютъ его въ отдѣльныхъ частностяхъ. Нѣтъ такой области духовнаго творчества, гдѣ бы эта истина не находила себѣ подтвержденія, начиная съ государственной дѣятельности, науки и искусства и кончая занятіями практической жизни, служащими лишь скоропреходящимъ цѣлямъ. Всѣ эти умственныя сферы являются, однако, прямыми или косвенными факторами или элементами нравственной культуры.

Такимъ образомъ, процессъ развитія общества заключается никакъ не въ постоянномъ приближеніи къ полному разложенію на однородные элементы, а въ болѣе совершенномъ и разнообразномъ дифференцированіи, ведущемъ къ все болѣе и болѣе распространяющемуся разнообразію нравственныхъ задачъ и стремленій. Развитіе живыхъ организмовъ не упраздняетъ дифференцированія органовъ, а наоборотъ, увеличиваетъ его одновременно, дѣлая его въ то же время болѣе утонченнымъ; точно также прогрессъ въ соціальной организаціи влечетъ за собою переходъ отъ простого къ сложному, а не наоборотъ. Возникновенію этого заблужденія способствовалъ совершенно независимый отъ этого процесса фактъ, что на положеніе, занимаемое отдѣльнымъ лицомъ въ обществѣ, все менѣе и менѣе вліяютъ унаслѣдованныя свойства, независимыя отъ личныхъ достоинствъ, и все болѣе значенія получаютъ пріобрѣтенныя свойства, а между ними прежде всего образованіе и развитіе характера.

Условію, на основаніи котораго въ составъ общества вхо-

дятъ активные и пассивные элементы, совершенно соотвѣтствуетъ дѣленіе его на два класса: на высшій, удовлетворяющій всѣмъ требованіямъ, предъявляемымъ къ активнымъ умственнымъ носителямъ общественной жизни, и на низшій, играющій роль воспринимающаго коллективнаго сознанія и сообщающій тому, что создано активными элементами, необходимую твердость и охрану своимъ вліяніемъ на коллективную волю. Очевидно, это отношеніе складывается тѣмъ благопріятнѣе, чѣмъ умственное развитіе и нравственная волевая энергія значительнѣе вліяютъ въ качествѣ рѣшающихъ факторовъ на опредѣленіе общественнаго положенія, и чѣмъ болѣе облегчена для отдѣльнаго лица возможность, благодаря одному только личному достоинству, подняться изъ низшихъ классовъ въ высшіе или въ предѣлахъ послѣднихъ достигнуть вліятельнаго положенія.

Подобно тому, какъ эти условія лежатъ въ дѣленіи общества на два класса, такъ выдѣленіе высшей ступени въ предѣлахъ высшихъ классовъ опредѣляется другими обстоятельствами, которыя хотя и не играютъ роли причины возникновенія этого выдѣленія, но несомнѣнно и рѣшительно вліяютъ на его сохраненіе. Чѣмъ границы былыхъ сословныхъ раздѣленій, благодаря свободному соперничеству за общественное положеніе, становятся подвижнѣе, тѣмъ является большее желаніе создать для вызваннаго такимъ образомъ постояннаго, общественнаго движенія нѣчто въ родѣ противовѣса въ болѣе устойчивомъ общественномъ классѣ, окружающемъ представителей высшей государственной власти. Здѣсь господствуетъ та же самая побудительная причина, которая, закрѣпляя царскую власть за опредѣленною семьей, предохраняетъ государство отъ колебаній, неминуемо возникшихъ бы вслѣдствіе соперничества изъ за высшаго положенія. Эта же точка зрѣнія способствуетъ распространенію взгляда на преемственность державной власти, какъ на внѣшній знакъ устойчиваго государственнаго порядка. Въ общественномъ строѣ этотъ мотивъ естественно будетъ дѣйствителенъ только до тѣхъ поръ, пока сохранится значеніе за этими политическими точками зрѣнія. Введеніе же республиканской формы правленія обыкновенно сопровождается разложеніемъ высшаго общественнаго класса.

Если, на основаніи всего сказаннаго, общественный строй не есть созданіе, имѣющее цѣлью отдѣльныхъ лицъ (иначе онъ и не нуждался бы въ оправданіи тѣми услугами, которыя онъ оказываетъ единичному лицу), то и здѣсь все-таки должно быть

подчеркнуто то обстоятельство, что коллективныя цѣли благопріятно реагируютъ на единичныя цѣли и отдѣльное лицо выигрываетъ отъ общественнаго дифференцированія во всякомъ случаѣ больше, чѣмъ это могло бы случиться при сглаживающемъ всѣ различія разложеніи общества. Помимо своеобразныхъ формъ нравственной жизни, присущихъ различнымъ жизненнымъ положеніямъ, о которыхъ было уже упомянуто выше по поводу общественнаго положенія отдѣльныхъ лицъ и которыя, понятно, исчезли бы вмѣстѣ съ упраздненіемъ общественныхъ различій, въ современной культурѣ присоединился новый факторъ въ видѣ стремленія къ занятію болѣе высокаго жизненнаго положенія. Этотъ факторъ, какъ и всякое новое вспомогательное средство нравственной жизни, заключаетъ въ себѣ и опасныя стороны; тѣмъ не менѣе, его слѣдуетъ признать однимъ изъ самыхъ дѣятельныхъ и необходимыхъ стимуловъ умственнаго и нравственнаго развитія.

3. Союзы.

Дѣленіе общества не исчерпывается принадлежностью его членовъ къ классамъ, въ основу группировки которыхъ положено имущество, професія, духовные интересы и вообще жизненное положеніе. Важнымъ дополненіемъ этого дѣленія, отчасти исторически обусловленнаго перешедшими отъ прежняго времени отношеніями, являются безчисленные союзы. Они возникли по свободной волѣ человѣка и коллективными усиліями достигаютъ такихъ результатовъ, которые почти недоступны или недоступны совсѣмъ отдѣльному, изолированному лицу. Если принадлежность къ извѣстному общественному классу и находится въ нѣкоторой зависимости отъ индивидуальной воли, то послѣдняя можетъ лишь въ теченіи долгаго промежутка времени вызвать перемѣну въ жизненномъ положеніи, обусловленномъ внѣшними причинами. Союзъ же есть вполнѣ продуктъ свободнаго выбора входящихъ въ его составъ членовъ. Вотъ почему жизнь союзовъ вноситъ въ историческія, никогда не устраняемыя вполнѣ, группы общественнаго строя свободное движеніе, предоставляющее болѣе широкія рамки для индивидуальной дѣятельности. Этими различіями обусловливается то обстоятельство, что общественные классы, хотя и разрѣшаютъ отдѣльному лицу при случаѣ переходъ изъ одного въ другой, но всегда требуютъ принадлежности только къ одному классу,

между тѣмъ какъ различные союзы въ крайне разнообразной формѣ вторгаются одни въ область другихъ. Никто не можетъ принадлежать нѣсколькимъ общественнымъ классамъ, но никому не возбраняется быть одновременно членомъ нѣсколькихъ союзовъ.

Союзъ есть всегда продуктъ общности интересовъ. Если само уже слово союзъ (Verein) указываетъ на единеніе, обнимающее различныхъ индивидовъ, то по значенію преслѣдуемыхъ такимъ образомъ интересовъ и бо́льшей или мѐньшей общности жизненнаго положенія подобные союзы могутъ обладать весьма различною крѣпостью. Къ самымъ свободнымъ формамъ такихъ соединеній обыкновенно прилагается общее выраженіе союза. Союзъ въ болѣе тѣсномъ смыслѣ можетъ обнимать представителей различныхъ общественныхъ классовъ, профессій и положеній. Нѣсколько болѣе узкимъ является понятіе объ обществѣ: оно предполагаетъ соединеніе ради извѣстной опредѣленной цѣли, допускающей, вслѣдствіе постоянныхъ интересовъ, возникающихъ при этомъ между членами, образованіе болѣе тѣсной связи между ними. Затѣмъ идетъ товарищество: въ немъ общность цѣли приводитъ къ единству стремленій, обнимающихъ и другія сферы. Послѣдняя же ступень достигается въ корпораціи, въ которой принадлежность къ товариществу проявляется и во внѣшней формѣ въ видѣ единства юридической личности, внѣшняго представительства и т. п. Съ понятіемъ объ обществѣ обыкновенно связывается представленіе о принадлежности его членовъ къ одинаковому общественному классу, съ которымъ ихъ соединяютъ общіе матеріальные или умственные интересы; товарищество основывается на общности профессій, корпорація же сама доставляетъ своимъ членамъ общественное положеніе, а нерѣдко вмѣстѣ съ нимъ и профессію.

Въ этическомъ отношеніи болѣе важными, чѣмъ эти внѣшнія различія, перерываемыя разнообразными переходными формами, являются различія между союзами по преслѣдуемымъ ими цѣлямъ. Эти цѣли могутъ быть, по своему самому общему содержанію, индивидуальнаго, соціальнаго и гуманнаго рода, или же представлять смѣсь этихъ элементовъ. Къ профессіональному товариществу отдѣльное лицо присоединяется прежде всего во имя своихъ личныхъ интересовъ, но, кромѣ того, и для достиженія извѣстныхъ соціальныхъ цѣлей. Благотворительное общество преслѣдуетъ гуманныя цѣли, но, по скольку оно

связано съ извѣстными мѣстными условіями и стремится удовлетворить мѣстныя нужды, оно является вмѣстѣ съ тѣмъ и обществомъ, преслѣдующимъ соціальныя цѣли.

Эта классификація, въ основу которой положены самыя общія этическія точки зрѣнія, перекрещивается другою, которая имѣетъ рѣшающее значеніе для непосредственныхъ нравственныхъ результатовъ коллективной дѣятельности союзовъ, а именно, классификаціей по личнымъ жизненнымъ областямъ, въ которыя вторгается союзъ съ цѣлью поддержки или покровительства. Мы и здѣсь можемъ распредѣлить всѣ союзы по четыремъ вышеуказаннымъ направленіямъ личной жизни на имущественные, гражданскіе и образовательные союзы. Всѣ члены дѣленія прежней классификаціи помѣщаются и въ эту, причемъ совпадаютъ почти всегда въ видѣ категорій: такимъ образомъ, имущественные союзы преслѣдуютъ исключительно индивидуальные интересы, профессіональные же союзы—отчасти индивидуальные интересы, а отчасти соціальные; гражданскіе союзы, главнымъ образомъ, обращены къ соціальнымъ задачамъ, но могутъ также предначертывать себѣ и гуманныя цѣли, выступая, напримѣръ, въ видѣ благотворительныхъ обществъ, въ формѣ опредѣленныхъ гражданскихъ союзовъ, связанныхъ съ опредѣленными мѣстными и государственными условіями. Но на ряду съ ними не отсутствуютъ также и индивидуальныя задачи: общеполезные и политическіе союзы вскорѣ лишились бы жизненности, если бы ихъ члены и особенно руководители не надѣялись бы при посредствѣ союза добиться вліянія и общественнаго положенія; это участіе эгоистическихъ стимуловъ не заслуживаетъ порицанія до тѣхъ поръ, пока преслѣдованіе общей цѣли беретъ верхъ надъ всѣмъ остальнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ нельзя игнорировать и опасности, которая угрожаетъ отъ этого обществамъ; вотъ почему всѣ обязаны бороться противъ нея въ себѣ самихъ лично и въ окружающихъ. Во всѣ сферы интересовъ вторгаются, наконецъ, образовательные союзы, которые, понимая ихъ здѣсь въ самомъ широкомъ смыслѣ, могутъ обращаться ко всѣмъ видамъ духовныхъ интересовъ, къ религіи, искусству и наукѣ, и служить большею частью одновременно въ своихъ стремленіяхъ индивидуальнымъ, соціальнымъ и гуманнымъ цѣлямъ.

Низшую ступень въ этой классификаціи занимаютъ имущественные союзы. Они всегда непосредственно преслѣдуютъ эгоистическія цѣли. Отдѣльное лицо надѣется достигнуть болѣе

значительнаго увеличенія своего имущества, соединяясь съ другими лицами для коллективнаго помѣщенія капитала въ доходныя предпріятія; косвеннымъ образомъ отсюда могутъ произойти при извѣстныхъ обстоятельствахъ и соціальныя выгоды, такъ какъ нерѣдко подобныя коллективныя предпріятія создаютъ общеполезныя учрежденія. Такимъ образомъ особенно удачно можетъ быть подготовлена и поддержана общеполезная дѣятельность государства. Нормальное отношеніе въ подобныхъ предпріятіяхъ, очевидно, заключается въ томъ, что лица, соединяющіяся для коллективнаго пріобрѣтенія, являются и предпринимателями въ общемъ трудѣ, стремящимися къ увеличенію своего имущества. Но тогда имущественный союзъ переходитъ уже въ профессіональный и подчиняется точкѣ зрѣнія, существующей для послѣдняго. Но образованіе чисто имущественныхъ союзовъ, у членовъ которыхъ отсутствуютъ всякіе другіе общіе интересы, кромѣ увеличенія имущества, и въ которые, слѣдовательно, могутъ вступать представители различныхъ профессій и общественныхъ классовъ (что и осуществляется въ нашихъ акціонерныхъ компаніяхъ) возбуждаетъ противъ себя тяжелыя нравственныя опасенія. Тѣ именно элементы, которые помимо задачъ, преслѣдуемыхъ какимъ-либо союзомъ, могутъ сообщить ему нравственную цѣну (а именно, комбинированная дѣятельность въ виду общихъ цѣлей и достигаемая такимъ путемъ способность воспитывать людей къ общеполезной дѣятельности) совершенно отсутствуютъ здѣсь. Всякій преслѣдуетъ въ подобномъ обществѣ лишь свою собственную цѣль—наживу. Членъ акціонерной компаніи часто даже не знаетъ своихъ товарищей, и вся его дѣятельность сводится въ крайнемъ случаѣ къ участію въ общемъ собраніи акціонеровъ, въ которомъ его опять-таки исключительно интересуетъ вопросъ о распредѣленіи дивиденда. Вотъ почему на самомъ дѣлѣ подобныя общества являются **фиктивными союзами**. Это—предпріятія отдѣльныхъ спекулянтовъ, стремящихся утилизировать имущество другихъ лицъ для своихъ личныхъ цѣлей. Потери и выгоды вращаются здѣсь внѣ сферы нравственнаго процесса пріобрѣтенія. Кто безъ труда хочетъ накоплять богатства, не долженъ жаловаться, если сдѣлается жертвой случая или мошеннической продѣлки. Но въ виду того, что отдѣльное лицо не всегда обладаетъ достаточною проницательностью, чтобы обратить вниманіе на соціальную и нравственно опасную сторону

этого рода злоупотребленій акціонерныхъ обществъ, необходимо подчинить ихъ бдительному надзору государства.

Совершенно иная точка зрѣнія должна быть установлена по отношенію къ обществамъ, поставившимъ себѣ цѣлью охрану мелкой собственности, а не массовое увеличеніе крупной. Таковы сберегательныя кассы, ссудныя и ссудо-сберегательныя товарищества, которыя, хотя тоже служатъ цѣлямъ индивидуальной собственности, но, по своему характеру цѣлесообразнаго и даже благодѣтельнаго средства для обезпеченія жизни, пріобрѣтаютъ хотя и соподчиненное, но все же не маловажное значеніе вслѣдствіе своего вліянія на поддержаніе жизни. Это обстоятельство вполнѣ оправдываетъ изъятіе такихъ союзовъ, предназначенныхъ для помѣщенія мелкаго капитала, изъ подъ власти случайной честности отдѣльныхъ предпринимателей и подчиненіе ихъ общественному контролю общинъ или государства.

Мы должны признать за профессіональнымъ союзомъ болѣе высокое значеніе чѣмъ за имущественнымъ. Онъ большею частью носитъ названіе товарищества, такъ какъ въ немъ больше чѣмъ во всѣхъ другихъ союзахъ группируются товарищи по жизненному положенію, главныя цѣли жизни которыхъ вполнѣ совпадаютъ; они здѣсь собираются или ради нѣкоторыхъ своихъ профессіональныхъ интересовъ, или для преслѣдованія, по возможности, всѣхъ ихъ въ совокупности. Сообразно съ этимъ, профессіональные союзы состоятъ изъ разнообразныхъ группъ, во взаимныхъ отношеніяхъ которыхъ опять до извѣстной степени повторяются дѣленія общества на классы. Сначала можетъ соединиться небольшая группа товарищей по профессіи для общаго труда, будетъ-ли это для того, чтобы работать, соединяя средства и силы, или же, чтобы, кромѣ того, пользоваться выгодами раздѣленія труда. Кромѣ того, въ одной и той же мѣстности могутъ соединяться лица, принадлежащія къ одной и той же или родственной профессіи, и при этомъ преслѣдовать или отдѣльныя экономическія, юридическія и образовательныя цѣли, или же стремиться къ служенію всей совокупности профессіональныхъ интересовъ. Въ видѣ самой широкой организаціи этого рода можетъ, наконецъ, возникнуть союзъ, охватывающій всѣхъ представителей извѣстной професссіи даннаго государства.

Такъ какъ нравственное значеніе союзовъ вообще возростаетъ вмѣстѣ съ солидарностью нравственныхъ стремленій,

сплачивающихъ ихъ, то среди всѣхъ обществъ, въ основу которыхъ положены интересы, направленные къ удовлетворенію матеріальныхъ потребностей жизни, профессіональныя корпораціи несомнѣнно занимаютъ первое мѣсто. Онѣ въ томъ лишь случаѣ становятся вредными общественными элементами, когда въ нихъ получаютъ перевѣсъ эгоистическіе интересы, а это неизбѣжно въ тѣхъ случаяхъ, когда корпорація стремится построить выгоды своихъ членовъ на потеряхъ другихъ профессіональныхъ и общественныхъ группъ или же въ случаѣ возникновенія борьбы между однородными по профессіи корпораціями, или внутри самой корпораціи между мастерами и подмастерьями, фабрикантами и рабочими. Разумѣется, факты послѣдняго рода уже сами по себѣ служатъ признакомъ глубокаго соціальнаго недуга. Они особенно наглядно указываютъ на отсутствіе истинной профессіональной связи между борющимися элементами или на фиктивность этой связи, причемъ, напримѣръ, фабрикантъ и даже ремесленникъ превратился совсѣмъ или отчасти въ предпринимателя-капиталиста, эксплуатирующаго чужой трудъ исключительно въ цѣляхъ увеличенія собственнаго капитала. Ненравственныя условія этого рода неизбѣжно должны были отразиться на профессіональныхъ корпораціяхъ, которыя разлагаются вслѣдствіе борьбы интересовъ въ такой же степени, въ какой сплачиваются, благодаря ихъ солидарности.

Помимо этихъ, къ сожалѣнію, не исключительныхъ въ наше время, случаевъ, профессіональное товарищество слѣдуетъ признать однимъ изъ важнѣйшихъ факторовъ соціальной нравственности. Эти товарищества укрѣпляютъ чувство профессіональной чести и подготовляютъ личность къ коллективной дѣятельности и къ подчиненію общимъ интересамъ. Они несомнѣнно имѣютъ болѣе серьезное значеніе для соціальнаго строя, чѣмъ можно было бы думать, судя по удѣляемому имъ политическому вліянію. Разумѣется, въ нашу эпоху пробужденія могучей государственной воли не можетъ быть и рѣчи о такой автономіи профессіональныхъ товариществъ, какою пользовались въ давнія времена цеховыя уложенія ремесленниковъ и охранныя грамоты другихъ корпорацій. Тѣмъ не менѣе, весьма еще сомнительно, не имѣютъ-ли профессіональныя товарищества права на гораздо бо̀льшее вниманіе въ дѣлѣ участія въ центральныхъ государственныхъ и общинныхъ (земскихъ) представительныхъ собраніяхъ, чѣмъ имущественное положеніе и мѣстный

интересъ, играющій нынѣ такую значительную роль въ распредѣленіи избирателей на опредѣленные округа.

Подготовка къ общественной дѣятельности и пробужденіе альтрюистическихъ стремленій, которыя уже до извѣстной степени присущи профессіональнымъ товариществамъ, еще въ гораздо бо̀льшей степени свойственны союзамъ съ цѣлями гражданскими (bürgerliche Vereine): они представляютъ ту выгоду, что въ нихъ съ самаго начала общая цѣль заставляетъ отступить на второй планъ эгоистическій элементъ, никогда не отсутствующій въ профессіональныхъ корпораціяхъ, а иногда составляющій даже ихъ сущность. Альтрюистическіе и политическіе союзы могутъ въ высшей степени благопріятно отзываться на дѣятельности общинъ (земствъ) и государства, принимая на себя иниціативу полезныхъ мѣропріятій или подготовляя общественное мнѣніе къ необходимому прогрессу. Нельзя не признать самыми благопріятными тѣ условія, при которыхъ эти общества гражданъ работаютъ на пользу общественныхъ органовъ. Положеніе же, при которомъ вся дѣятельность такихъ обществъ направлена къ поддержанію оппозиціонныхъ стремленій, ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть признано нормальнымъ или желательнымъ. Тѣмъ не менѣе, необычайныя обстоятельства и здѣсь оправдываютъ существованіе исключительныхъ стремленій. Въ тѣхъ случаяхъ, когда необходимый прогрессъ можетъ быть вызванъ лишь при помощи коренныхъ преобразованій, такія общества доставляютъ возможность подготовки, вслѣдствіе которой насильственныя политическія потрясенія могутъ быть или совершенно обойдены, или послѣдствія ихъ ослаблены.

Самою всеобъемлещею и во многихъ отношеніяхъ значительною категоріей ассоціацій, въ основу которыхъ положена общность интересовъ, являются образовательныя общества. Сюда относятся всѣ общества, задающіяся цѣлью культивировать какіе-либо духовные интересы. Цѣль отнимаетъ здѣсь у стремленій ихъ эгоистическій характеръ; тамъ же, гдѣ онъ сохраняется, въ немъ участвуетъ индивидуальный интересъ въ его благороднѣйшей формѣ, въ которой онъ самъ всецѣло служитъ общимъ культурнымъ задачамъ, т.-е. въ формѣ стремленій къ самообразованію. Вотъ почему образовательныя общества, если они не уклоняются отъ своего прямаго назначенія и не служатъ постороннимъ политическимъ или инымъ чуждымъ образованія, эгоистическимъ цѣлямъ, являются самыми

могущественными факторами соціальной и гуманитарной нравственности.

Совершенно естественно, однако, рельефнѣе выступаетъ въ этой категоріи обществъ особенность, о которой даже не заходила рѣчь, когда мы разсматривали другіе роды обществъ, а именно раздѣленіе образовательныхъ обществъ, во-первыхъ, на основанныя членами для преслѣдованія личныхъ цѣлей или же цѣлей, въ которыхъ они принимаютъ непосредственное участіе, и, во-вторыхъ, на общества, въ которыхъ индивиды соединяются въ виду цѣлей, изъ которыхъ сами не извлекаютъ пользы. Въ остальныхъ обществахъ, особенно же въ имущественныхъ и профессіональныхъ корпораціяхъ первое условіе является общимъ правиломъ. Вторая же форма разсматривается въ нихъ съ точки зрѣнія покровительственной филантропіи, обыкновенно не особенно благопріятно отзывающейся на цѣляхъ обществъ. Не то мы видимъ въ образовательныхъ обществахъ. Религіозныя, художественныя и ученыя общества могутъ существовать и для личныхъ цѣлей членовъ; но обыкновенно къ нимъ присоединяется болѣе общая цѣль и въ очень многихъ случаяхъ моментъ личнаго участія въ цѣляхъ общества совершенно исчезаетъ: общество, напримѣръ, задается цѣлью содѣйствовать распространенію общаго образованія среди опредѣленнаго класса населенія или представителей извѣстной профессіи, или цѣлью пропаганды религіозныхъ воззрѣній. Въ такихъ случаяхъ является почти общимъ правиломъ, что члены общества сходятся для цѣлей, которыя для нихъ лично почти не имѣютъ значенія или имѣютъ лишь косвенное.

Отсюда вытекаютъ для этихъ обществъ два значительныхъ въ этическомъ отношеніи, результата: во-первыхъ, въ нихъ въ бóльшей степени, чѣмъ во всѣхъ другихъ формахъ коллективной дѣятельности, участвуетъ мотивъ безкорыстія, наглядно указывающій на общія соціальныя и гуманныя цѣли нравственнаго развитія, а во-вторыхъ, присущій имъ безкорыстно-альтрюистическій характеръ дѣлаетъ подобныя коллективныя стремленія особенно пригодными объектами общественныхъ учрежденій, или вполнѣ, или отчасти руководимыми общиной (земствомъ) или государствомъ. Тамъ же, гдѣ, въ какихъ бы то ни было видахъ, образованіе предоставлено частной иниціативѣ, необходимо, вслѣдствіе его громаднаго общественнаго значенія, чтобы государство, по крайней мѣрѣ, приняло на себя контроль надъ нимъ.

Эта точка зрѣнія является особенно примѣнимой по отноше-

нію къ двумъ важнѣйшимъ образовательнымъ союзамъ: церкви и школѣ. Каждый изъ нихъ первоначально возникъ изъ частнаго объединенія, слѣдовательно, не имѣлъ другого источника, чѣмъ всѣ другіе свободные союзы. Но культурные интересы, которымъ они служатъ, т.-е. образованіе юношества и поддержаніе религіознаго культа, имѣютъ такое выдающееся общественное значеніе, что государство принуждено было по отношенію къ нимъ переступить за предѣлы общаго права контроля и покровительства законныхъ интересовъ, соблюдаемаго имъ относительно другихъ обществъ. Церковь, являющаяся представительницей самыхъ общихъ духовныхъ стремленій, есть сила, которую государство должно уважать, если не желаетъ наталкиваться на помѣхи въ преслѣдованіи своихъ собственныхъ цѣлей; въ свою очередь, и оно имѣетъ право требовать отъ церкви уваженія къ представляемой имъ области общихъ нравственныхъ обязанностей. Такимъ образомъ, между ними возникли отношенія, при которыхъ государство, хотя и не отказываясь отъ общаго права контроля, принадлежащаго ему надъ всѣми обществами, входящими въ его составъ, тѣмъ не менѣе, удѣляетъ церкви, въ виду серьезности преслѣдуемыхъ ею образовательныхъ цѣлей, болѣе правъ, чѣмъ это могло когда-либо случиться по отношенію къ какому-либо другому обществу. Задачи школы, наоборотъ, были признаны столь существенно политическими, что здѣсь государство приняло въ свое собственное завѣдываніе общества, возникавшія путемъ частной инициативы, и такимъ образомъ устранило обычную коллективную дѣятельность отъ дѣла образованія въ его общемъ объемѣ, причемъ, разумѣется, для такой дѣятельности не устраняется возможность быть призванной въ качествѣ вспомогательнаго фактора къ участію въ дѣлѣ народнаго образованія.

4. Община (земство).

Подобно тому, какъ единичные жизненные интересы, каковы собственность и пріобрѣтеніе, профессія и умственныя потребности, соединяютъ индивидовъ въ корпораціи и общества, совмѣстная жизнь людей на одномъ пространствѣ составляетъ, хотя и внѣшній, но по своему значенію выдающійся моментъ въ образованіи соціальнаго строя. Въ болѣе отдаленную эпоху, когда общественный духъ ограничивался рамками такой непосредственной совмѣстной жизни, община со-

вершенно естественно совпадала съ государствомъ. Развитіе болѣе сложной коллективной жизни народовъ всюду постепенно лишило общину ея первоначальнаго значенія. Тѣмъ не менѣе, всѣ жизненные интересы, обусловленные болѣе тѣсною общею жизнью, сохранились за нею и могутъ въ съузившемся такимъ образомъ кругу обязанностей находить отчасти болѣе полное удовлетвореніе.

Въ сферѣ дѣятельности, которою она ограничилась, община обязана являться въ роли охранительницы всѣхъ областей жизни, требующихъ непосредственной коллективной дѣятельности ея членовъ Забота о сооруженіи и содержаніи путей сообщенія, о цѣлесообразномъ устройствѣ жилищъ, забота объ общихъ образовательныхъ цѣляхъ, всѣ эти предметы отчасти находятся подъ контролемъ государства, замѣщаемаго общиной, или же вполнѣ самостоятельно составляютъ важную задачу общинной дѣятельности. Во всѣхъ этихъ случаяхъ община представляетъ коллективную волю низшаго порядка, обязательно имѣющую своего носителя въ организаціи, аналогичной съ государственной, но сохраняющую вмѣстѣ съ тѣмъ характеръ служебнаго члена, вслѣдствіе тѣснаго включенія этой организаціи въ государственный организмъ.

Этическое значеніе этого соединенія индивидовъ, пространственно связанныхъ общею жизнью въ нѣчто въ родѣ государства въ государствѣ, носитъ двоякій характеръ. Прежде всего община принимаетъ на себя, вмѣстѣ съ разнообразными заботами о внѣшнихъ жизненныхъ цѣляхъ, также и нравственныя обязанности; въ тѣхъ же случаяхъ, когда задачи, которымъ она служитъ, нравственно безразличны, онѣ, тѣмъ не менѣе, подчиняются общему правилу, по которому никогда не должны находиться въ противорѣчіи съ нравственными нормами, а по возможности благопріятно отражаться на нравственной жизни. Для того, чтобы община никогда не забывала этого своего назначенія, весьма важно сохраненіе господства надъ ней безличной, а потому и менѣе доступной эгоистическимъ интересамъ, воли государства. Это обстоятельство точно также служитъ причиной нежелательности слишкомъ большого расширенія автономіи общинъ. Большіе города, какое бы нравственное зло они, по различнымъ причинамъ, ни влекли за собою, въ томъ отношеніи благопріятно поставлены, что ихъ управленіе до извѣстной степени проникнуто государственнымъ духомъ, встрѣчающимъ дѣятельную поддержку въ болѣе широкой

заботливости объ образовательныхъ интересахъ, возможность которой обусловливается значительными матеріальными средствами, которыми располагаютъ подобныя крупныя общины.

Второю, важною въ этическомъ отношеніи, стороной общинной жизни является ея значеніе непосредственно-нагляднаго первообраза государственной жизни для индивида. Именно безличный характеръ государства влечетъ за собою утрату политическаго сознанія у лицъ, которымъ не приходится принимать прямого участія въ политической жизни. Такая личность ощущаетъ наложенное на нее государствомъ бремя обязанностей, но не сознаетъ даже необходимости, а тѣмъ болѣе громаднаго нравственнаго значенія существованія государства. По отношенію къ ней община наглядно можетъ осуществить благодѣянія коллективной дѣятельности и открыть такимъ образомъ доступъ къ общественной добродѣтели и тѣмъ лицамъ, которымъ, по ихъ жизненному положенію, суждено дѣйствовать лишь въ ограниченной сферѣ. Общественный духъ, пріобрѣтенный такимъ образомъ, распространяется за предѣлы своего первоначальнаго зарожденія. Благодаря участію въ общихъ интересахъ лицъ, живущихъ мѣстною общею жизнью, пробуждается болѣе широкій духъ общественности, который постепенно пріучаетъ людей смотрѣть на государственную и національную общность, какъ на болѣе значительную и цѣнную единицу, процвѣтаніе которой необходимо для всѣхъ подчиненныхъ ей сферъ жизни. Для дѣйствительнаго подготовительнаго воспитанія общиной своихъ членовъ къ государственной жизни необходимо не только дѣятельное участіе гражданъ, поддержанное общинною организаціей, но и тѣсное объединеніе жизни государственной и общинной при помощи законодательной и административной системы, которое бы всюду указывало члену общины, что онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и прежде всего гражданинъ.

Глава III.

Государство.

1. Государство въ качествѣ имущественной и экономической ассоціаціи.

Понятіе объ имущественной ассоціаціи получаетъ двоякое примѣненіе по отношенію къ государству. Во-первыхъ, го-

сударство, въ качествѣ соединенія гражданъ въ одну экономическую единицу, есть, само по себѣ, собственникъ и распоряжается, какъ таковый, своею собственностью такъ же самостоятельно, какъ частный собственникъ своимъ имуществомъ. Затѣмъ государство регулируетъ всѣ имущественныя отношенія отдѣльныхъ лицъ и подчиненныхъ ему корпорацій, а въ сомнительныхъ случаяхъ принимаетъ на себя рѣшающую роль; вмѣстѣ съ тѣмъ оно упорядочиваетъ условія, отъ которыхъ зависитъ обращеніе цѣнностей и обмѣнъ, какъ внѣшній, такъ и внутренній, экономическихъ продуктовъ. Въ обоихъ направленіяхъ дѣятельность государства заслуживаетъ вниманія въ этическомъ отношеніи.

Въ томъ фактѣ, что государство является собственникомъ, мы должны видѣть необходимый результатъ его самостоятельной природы и его реальныхъ потребностей. Такъ какъ оно въ обоихъ отношеніяхъ, какъ въ смыслѣ самостоятельности, такъ и въ смыслѣ объема своихъ потребностей, оставляетъ позади себя всѣ свои органы и члены, то имѣетъ естественное право быть первымъ собственникомъ, т.-е., благодаря уже одному только объему принадлежащей ему собственности, затмѣвать всѣхъ другихъ собственниковъ и относительно власти и вліянія. Рѣшающую роль въ опредѣленіи свойствъ его собственности играетъ отчасти его природа а отчасти характеръ его потребностей. Такъ какъ подъ понятіемъ о государствѣ мы подразумѣваемъ не только нынѣ живущее поколѣніе, но весь народъ въ его историческомъ развитіи, и въ качествѣ фактора, подготовляющаго своею современною жизнью задачи будущаго, то прежде всего должны признать вполнѣ законнымъ сосредоточеніе въ его рукахъ тѣхъ видовъ собственности, которые должны быть изъяты отъ эксплуатаціи для преходящихъ цѣлей, въ видахъ охраненія постоянныхъ народныхъ интересовъ. Но и въ тѣхъ случаяхъ, когда экономическое завѣдываніе вообще настолько важно для общаго блага, что не можетъ быть предоставлено случайной заботливости отдѣльныхъ лицъ, государство обязано энергично вступаться въ дѣло, прямо или косвенно, черезъ посредство дѣйствующихъ единодушно съ нимъ или подъ его надзоромъ общинъ (земствъ) и округовъ. Наконецъ, дальнѣйшая, обусловленная временемъ и обстоятельствами, область пріобрѣтательной и экономической дѣятельности, открывается передъ государствомъ во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда жизненные интересы настоятельно требуютъ охраны для того-ли, чтобы

быть огражденными отъ конкурренціи, переступающей границы благотворнаго напряженія силъ, или же для противодѣйствія угрожающей эксплуатаціи слабыхъ сильными и мелкой собственности отдѣльными предпринимателями.

Благодаря этимъ разнообразнымъ, скрещивающимся обстоятельствамъ, государство вынуждено отчасти присвоить себѣ земельную и недвижимую собственность въ большемъ или меньшемъ объемѣ, отчасти взять въ свое завѣдываніе промышленныя отрасли, имѣющія всеобщее значеніе, особенно же учрежденія, служащія сообщенію.

Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ государство является первымъ собственникомъ и предпринимателемъ, который, — подобно тому какъ онъ при случаѣ захватываетъ нѣкоторые виды пріобрѣтенія, доступные и отдѣльному лицу, или же предоставляетъ ихъ частной дѣятельности, —выступаетъ и въ юридическомъ отношеніи въ качествѣ объединеннаго правоваго субъекта по отношенію къ другимъ личнымъ и корпоративнымъ правовымъ субъектамъ, иногда охраняя отъ нихъ собственныя свои права, иногда же отступая передъ лучше обоснованными правами отдѣльныхъ лицъ, въ тѣхъ случаяхъ, когда они санкціонированы правовымъ порядкомъ, учрежденнымъ государствомъ.

Эти отношенія, очевидно, служатъ ближайшими источниками взгляда, приписывающаго самому государству характеръ «личности» и надѣющагося этимъ путемъ пріобрѣсти и за предѣлами этой тѣсной области сильную поддержку для пониманія государства, какъ отдѣльнаго существа. Въ образованіи этого взгляда, очевидно, играетъ роль понятіе о «юридической личности». Если, обыкновенно, охотно допускаютъ, что личности, именуемыя юридическими, какъ, напримѣръ, основанныя для любыхъ цѣлей, общества или признанныя государствомъ благотворительныя учрежденія, созданныя на пожертвованія, не суть дѣйствительныя личности и, что это выраженіе по отношенію къ нимъ не имѣетъ другого значенія, какъ то, что законодательство примѣняетъ къ нимъ тѣ же мѣры, какъ и по отношенію къ личнымъ юридическимъ субъектамъ, то по отношенію къ государству и другимъ, по своему значенію приближающимся къ нему союзамъ, каковы церковь и общины (земство) считается нужнымъ дѣлать исключеніе: ихъ реальность, явно бросающаяся въ глаза, въ связи съ неоспоримымъ фактомъ, что особенно государство является волевымъ субъектомъ столь громаднаго значенія, что въ этомъ отношеніи, навѣрно,

ни одна отдѣльная личность не можетъ съ нимъ помѣряться,— способствуетъ приписыванію государству значенія, возвышающагося надъ всѣми другими личностями единичнаго бытія, и изъ этого именно свойства выводится право дѣйствовать и въ имущественныхъ вопросахъ, и въ вопросахъ пріобрѣтенія подобно индивидуальному лицу.

Но, хотя всякая личность въ этическомъ смыслѣ слова является одновременно реальнымъ духовнымъ существомъ и юридическимъ субъектомъ, однако, не слѣдуетъ отсюда заключать, чтобы, обратно, всякій юридическій субъектъ былъ личностью. Во многихъ случаяхъ, какъ, напримѣръ, при основаніи «капиталовъ, предназначенныхъ для извѣстной спеціальной цѣли», юридическимъ субъектомъ является даже не абстрактное существо, а предметъ, которому, благодаря волевому опредѣленію существа, вооруженнаго извѣстными правами, приданъ характеръ юридическаго субъекта. Государство же, напротивъ, есть одновременно правовой субъектъ и абстрактное существо, и въ обоихъ отношеніяхъ значительно возвышается надъ индивидуальной личностью, не будучи само личностью. Обладая коллективною волей, значительно болѣе могучей и внушающей болѣе уваженія, чѣмъ всѣ единичныя воли, играющія по отношенію къ нему служебную роль, государство одарено соотвѣтственнымъ съ этою волей коллективнымъ сознаніемъ, заключающимся въ представленіяхъ и стремленіяхъ, общихъ всей массѣ гражданъ. Но для того, чтобы сдѣлаться личностью, ему не хватаетъ самосознанія, непосредственнаго воспріятія своего я, при которомъ желаніе и дѣйствіе являются непосредственными реакціями вложенныхъ въ него мотивовъ [1]). Въ какой бы степени у самодержца, дѣйствія котораго не ограничены ни какимъ закономъ, единичная воля ни приближалась къ государственной, она становится ею лишь благодаря могуществу, пріобрѣтаемому единичною волей надъ другими индивидуальными волевыми единицами и благодаря дѣйствіямъ, которыя она имъ внушаетъ. Эти посредствующія звенья становятся все запутаннѣе при другихъ государственныхъ формахъ, и коллективная воля образуется въ нихъ большею частью лишь при участіи многочисленныхъ личныхъ волевыхъ дѣятельностей. Но основной характеръ, тѣмъ не менѣе, всегда остается одина-

---

[1]) См. выше отд. IV, главу I.

ковымъ: на мѣсто непосредственной единицы волевого субъекта и исполняющихъ его приказанія органовъ являются многочисленныя отдѣльныя личности, которыя объединяются только собирательною волей обусловливающею ихъ всѣхъ.

Характерною чертой государства является именно то, что оно, не будучи само личностью, требуетъ личныхъ носителей въ качествѣ иниціаторовъ и исполнителей своей воли. Не трудно замѣтить, что это отношеніе тѣсно связано съ вышеуказаннымъ закономъ духовной коллективной жизни, по которому во взаимномъ воздѣйствіи коллективнаго ума на отдѣльные умы и обратно, первый является воспринимающимъ и сохраняющимъ элементомъ, послѣдніе же — созидающими и передающими. Несправедливо было бы думать, что вслѣдствіе этого собирательная воля была бы сколько-нибудь унижена. Она, напротивъ, заключаетъ въ себѣ безконечную мощь всѣхъ творческихъ импульсовъ, притекающихъ къ ней отъ единичныхъ волевыхъ дѣятельностей, которыя, въ свою очередь, обязаны своему союзу съ нею всѣмъ своимъ существованіемъ. Вотъ почему государство ничего не теряетъ отъ того, что оно не личность. Личность всегда подразумѣваетъ индивидуальную ограниченность. Государство же обязано своею духовною мощью тому именно факту, что обнимаетъ въ стройномъ порядкѣ въ качествѣ своихъ членовъ безграничное множество отдѣльныхъ лицъ.

Этимъ отношеніемъ государства къ отдѣльнымъ личностямъ, входящимъ въ его составъ — къ его гражданамъ — обусловливается также дальнѣйшее положеніе, которое оно принимаетъ по отношенію къ имущественнымъ условіямъ отдѣльныхъ лицъ; въ этомъ смыслѣ государство не только является первымъ собственникомъ — эта сила имѣетъ весьма серьезное значеніе — но вмѣстѣ съ тѣмъ регулируетъ имущественныя отношенія всѣхъ лицъ и охраняетъ ихъ, по скольку они соотвѣтствуютъ установленному имъ имущественному порядку. Этимъ путемъ государство признаетъ за собою верховную власть надъ всякимъ имуществомъ и настойчиво заявляетъ о ней, оставляя за собою право пріобрѣтать за свой счетъ частную собственность во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда считаетъ это необходимымъ для общаго блага. Вотъ почему право экспропріаціи, непосредственно принадлежащее исключительно государству и не признаваемое ни за однимъ обществомъ, должно служить яснымъ указаніемъ от-

дѣльному лицу, что оно своею пріобрѣтательною дѣятельностью должно работать на пользу соціальнаго цѣлаго.

Въ такомъ же смыслѣ государство господствуетъ и надъ экономическою жизнью отдѣльнаго лица. Его вниманіе направлено здѣсь на благосостояніе націи вообще, интересамъ которой индивидъ долженъ подчиняться. Съ этой точки зрѣнія государство стремится регулировать отчасти внутреннія, а отчасти внѣшнія сношенія: внутреннія — путемъ всевозможнаго содѣйствія свободному движенію отдѣльныхъ лицъ, такъ какъ это есть жизненное условіе для наиблагопріятнѣйшаго развитія экономическихъ силъ, внѣшнія — обращая главнымъ образомъ вниманіе на собирательныя потребности народнаго благосостоянія. Вотъ почему какія бы разнообразныя формы ни принимали взаимныя воздѣйствія экономическихъ силъ внутри страны, извнѣ государство и въ этомъ отношеніи является единицей, подъ охраной, но и подъ ограничивающимъ контролемъ которой отдѣльное лицо ведетъ свою экономическую дѣятельность.

Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ экономическая жизнь, если она надлежащимъ образомъ взвѣшиваетъ интересы отдѣльныхъ лицъ въ ихъ связи съ цѣлымъ, воспитываетъ духъ общественной солидарности, составляющій необходимую основу для высшихъ задачъ государственной дѣятельности. Но подобно тому, какъ для индивида физическая жизнь служитъ лишь средствомъ, ведущимъ къ цѣли, а не цѣлью самой по себѣ, точно тоже видимъ мы и въ государствѣ: это отношеніе ясно проявляется въ государственномъ правовомъ порядкѣ, который, обнимая всѣ жизненныя сферы государственной дѣятельности, и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ воплощаетъ нравственный элементъ коллективной воли.

2. Государство, какъ правовой союзъ.

Подобно тому, какъ государство является первымъ собственникомъ, оно также есть и главнѣйшій юридическій субъектъ, указывающій всѣмъ другимъ юридическимъ субъектамъ на ихъ права. Вотъ почему по отношенію къ самому себѣ, также какъ и по отношенію къ отдѣльнымъ лицамъ, оно выступаетъ въ роли носителя объективнаго правоваго порядка. Всюду, гдѣ государство является собственникомъ или предпринимателемъ, оно подчиняется этому, учрежденному имъ,

правовому порядку: оно заключаетъ договоры, принимаетъ обязательства, ставитъ требованія и тамъ, гдѣ изъ этихъ взаимныхъ сношеній возникаютъ противорѣчивыя претензіи, вступаетъ въ тяжбу съ отдѣльными лицами, въ которой подчиняется рѣшенію имъ самимъ учрежденныхъ судовъ. Такимъ образомъ, въ своей личной дѣятельности оно въ высшей степени воплощаетъ принципъ справедливости, добровольно склоняясь передъ судомъ своихъ собственныхъ органовъ. Только безличное существо, каково государство, способно вдохновляться идеей справедливости не ради личнаго интереса, а во имя торжества чистаго права. Вотъ почему государство является для отдѣльнаго лица идеальнымъ образцомъ того духа, съ которымъ всюду должна быть ведена борьба за право.

Лишь отправляя правосудіе безъ лицепріятія и даже безъ соображеній собственной выгоды, государство можетъ одновременно руководить рѣшеніемъ юридическихъ столкновеній, возникающихъ между его членами, и устанавливать нормы, на основаніи которыхъ послѣднія должны быть разсмотрѣны. Это обстоятельство прежде всего послужило важнымъ этическимъ дополненіемъ къ причинамъ, побудившимъ предоставить государству роль судьи даже и относительно такихъ дѣяній отдѣльныхъ лицъ, которыя хотя и не были обжалованы частнымъ порядкомъ, тѣмъ не менѣе, заключаютъ въ себѣ тяжкія нарушенія общихъ нравственныхъ нормъ. Постепенность, съ какою уголовное право было изъято изъ рукъ отдѣльныхъ потерпѣвшихъ лицъ и почти безусловное его подчиненіе точкѣ зрѣнія частной жалобы были уже разсмотрѣны нами выше [1]).

Идея объ исключительной обязанности, а не только правѣ государства на возмездіе за нарушенія нравственнаго порядка, созрѣла рука объ руку съ сознаніемъ, что и въ спорахъ между отдѣльными лицами не индивидъ, а государство призвано и способно отправлять правосудіе. Отправленіе уголовнаго права, въ свою очередь, болѣе чѣмъ всякая другая отрасль правоваго порядка, способствовало пробужденію и укрѣпленію сознанія нравственныхъ коллективныхъ задачъ государства. Великое нравственное значеніе, присущее государству въ качествѣ возвышающейся надъ отдѣльнымъ лицомъ коллективной единицы, выражается еще въ томъ, что оно ставитъ въ одинъ рядъ съ

---

[1]) См. отд. I, главу III.

самыми тяжкими нравственными преступленіями, предпріятія, направленныя противъ существующаго государственнаго порядка, а также противъ правителя, воплощающаго въ личной формѣ различныя государственныя задачи.

Индивидуальная жизнь нуждается въ внѣшнихъ пособіяхъ и нормахъ, обусловленныхъ извѣстнымъ порядкомъ и правильностью, для своего огражденія отъ нарушеній, могущихъ неблагопріятно отразиться на ея нравственныхъ продуктахъ; точно также и государство не можетъ обходиться безъ такихъ пособій и регулированія его дѣятельности—оно даже требуетъ ихъ гораздо болѣе настоятельно, вслѣдствіе обширности своихъ функцій и того обстоятельства, что оно лишено присущаго личности непосредственнаго единства самосознанія и воли. Область, регулированіе которой предоставляется въ индивидуальной жизни нравамъ и привычкѣ, государство нормируетъ законами и предписаніями, неуваженіе передъ которыми влечетъ за собою наказаніе или другія невыгоды. Сюда относится прежде всего вся область полицейскаго порядка. Съ одной стороны, она тѣсно соприкасается съ сферой уголовнаго права въ своихъ опредѣленіяхъ относительно охраны общественной безопасности, а съ другой — стремится служить оздоровленію и облегченію жизни при помощи полезныхъ мѣропріятій, всюду являясь въ качествѣ помощницы частныхъ лицъ и общинъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и контролируя ихъ дѣятельность.

Аналогичный видъ внѣшней регулирующей дѣятельности государство проявляетъ, связывая отправленіе нормъ какъ гражданскаго, такъ и уголовнаго права въ судопроизводствѣ съ извѣстными нормами слѣдствія и охраны правъ. Можетъ быть, отдѣльныя лица иногда ощущаютъ нѣчто, похожее на чувство несправедливости, когда внѣшнія и опирающіяся на случайной нормировкѣ предписанія гражданскаго судопроизводства оказываютъ на исходъ процесса такое вліяніе, которое стоитъ ниже объективнаго фактическаго состоянія дѣла. Нельзя отрицать, что, благодаря этому обстоятельству, не то иногда считается правомъ, что дѣйствительно таково, а то, что лишь вслѣдствіе принятія извѣстныхъ фактовъ, можетъ быть, совсѣмъ и не существующихъ, или же игнорированія другихъ, о реальномъ существованіи которыхъ не заходило рѣчи во время разбора дѣла, должно считаться правомъ; такъ, напримѣръ, если обвиняемый пропускаетъ срокъ подачи жалобы или же не приводитъ находящихся въ его распоряженіи перекрест-

ныхъ доказательствъ. Но, дѣлая для всѣхъ обязательнымъ огражденіе своихъ правъ, государство можетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ иногда дѣлать то, что объективно не право, хотя это дѣлается во имя права и справедливости. Если бы оно захотѣло въ гражданской юридической борьбѣ отдѣльныхъ лицъ само приводить доказательства за и противъ, то приняло бы на себя при ускользающемъ отъ власти характерѣ частныхъ правовыхъ отношеній весьма трудную задачу и, къ тому же, въ значительной степени подвергнутую риску случайныхъ развѣдываній. Но въ виду того, что высшій интересъ каждой стороны требуетъ, чтобы она приводила всѣ доказательства, находящіяся въ ея распоряженіи и, такъ какъ она, дѣйствительно, находится въ условіяхъ, болѣе благопріятныхъ, чѣмъ государство, для ихъ доставленія, то государство почти всюду въ основу гражданскаго судопроизводства вложило принципъ, по которому доставленіе матеріала доказательствъ исключительно предоставляется тяжущимся сторонамъ; вслѣдствіе этого, недоставленныя ими доказательства, хотя бы они частнымъ образомъ и достигли до свѣдѣнія судьи, признаются несуществующими. Справедливость получитъ реальный характеръ только въ случаѣ всеобщаго примѣненія этого принципа и утраты вліянія на рѣшеніе дѣла случайныхъ свѣдѣній, ибо, вѣдь, они также могутъ и отсутствовать. Принципъ обязательной охраны своего права личностью, въ свою очередь, является могучимъ воспитательнымъ средствомъ правового чувства. Субъективное право отдѣльнаго лица утратило бы въ значительной степени присущую ему нравственную цѣнность, если бы оно было даромъ, полученнымъ извнѣ и могущимъ быть такимъ же образомъ отнятымъ, причемъ отъ индивида не требовались бы никакія усилія ни для его пріобрѣтенія, ни для его охраны. Сопровождая неохраненіе своихъ правъ извѣстными юридическими невыгодами, правовый порядокъ дѣлаетъ обязательною борьбу за право, уклоненіе отъ которой онъ хотя и не караетъ, но и не можетъ награждать предоставленіемъ индивиду юридическихъ выгодъ, которыхъ онъ самъ не добился. Всякому праву, такимъ образомъ, присуще, на ряду съ налагаемою имъ специальною обязанностью, и необходимое требованіе—быть охраняемымъ своимъ владѣльцемъ. Лишь въ случаѣ общепризнанности этой обязанности, справедливость можетъ достигнуть самаго полнаго своего торжества. Тамъ, гдѣ слабость и распущенность

отдаютъ безъ всякаго протеста собственное право во власть чужихъ требованій, торжествуетъ несправедливость [1]).

Разумѣется, въ случаѣ нарушенія общественныхъ правъ или самого правоваго строя, получаютъ дѣйствіе иные принципы для доказательства виновности. Въ этомъ случаѣ государство является ближайшимъ заинтересованнымъ лицомъ и обязано все сдѣлать для уясненія фактической стороны дѣла. Но тѣмъ болѣе обязательнымъ считаетъ оно для себя въ этихъ случаяхъ предоставленіе обвиняемому всѣхъ средствъ для доказыванія возраженій (защиты). Въ этомъ случаѣ, когда самъ правовой строй является, такъ сказать, заинтересованною стороной, онъ, не обращая вниманія на то, сознаетъ-ли обвиняемый свое право, даетъ ему свѣдущаго защитника, обязаннаго охранять его права. Въ этомъ фактѣ вновь проявляется идея, что тамъ, гдѣ затрогиваются права государства, оно старается быть справедливымъ по отношенію къ самому себѣ.

Во всѣхъ разсмотрѣнныхъ до сихъ поръ юридическихъ областяхъ государство сохраняетъ свое назначеніе защитника и охранителя нравственнаго порядка, имъ самимъ учрежденнаго; свое назначеніе покровителя всѣхъ матеріальныхъ и духовныхъ жизненныхъ интересовъ оно осуществляетъ въ созданной имъ административной организаціи. Потребность же въ точномъ регулированіи раздѣленія функцій, необходимаго для возникновенія различныхъ проявленій государственной коллективной воли, оно осуществляетъ въ своемъ законодательствѣ. Вотъ почему правовое государство защищаетъ послѣднее особыми предохранительными мѣрами отъ оскорбленій со стороны отдѣльныхъ его органовъ, также какъ и отъ преждевременныхъ измѣненій, слишкомъ мало принимающихъ во вниманіе постепенность хода прогресса.

---

[1]) Вотъ почему совершенно справедливо Іерингъ возсталъ (въ сочиненіи своемъ «Борьба за право», 7 изд. Вѣна 1884 г.) противъ весьма распространенной черты жертвовать собственными правами ради избѣжанія неудобствъ, связанныхъ съ веденіемъ процессовъ. Его доводы, можетъ быть, въ одномъ только смыслѣ требуютъ нѣкотораго ограниченія, а именно: «борьба за право» перестаетъ быть обязанностью въ тѣхъ сомнительныхъ случаяхъ, когда неизвѣстно, не ставятся-ли, благодаря ей, прямо или косвенно, на карту болѣе значительныя нравственныя цѣнности, чѣмъ выигрышъ, который можетъ получиться въ лучшемъ случаѣ. Древнее изрѣченіе Ѳалеса не утратило еще своей справедливости: «Выноси незначительныя нарушенія отъ ближняго твоего».

Законодательство и администрація являются областями, обусловленными дѣятельностью разнообразныхъ органовъ. Для нихъ больше чѣмъ для всѣхъ другихъ юридическихъ областей, имѣетъ значеніе фактъ возможно болѣе широкаго участія въ общественныхъ дѣлахъ отдѣльныхъ лицъ и корпорацій, интересы которыхъ затронуты, не только потому, что этимъ путемъ лучше охраняется дѣйствительная потребность цѣлаго, но еще въ большей степени вслѣдствіе того, что лишь такимъ образомъ развивается живое гражданское чувство и участіе въ общемъ прогрессѣ, дающемъ индивиду возможность расширить свой духовный кругозоръ за тѣсные предѣлы личныхъ и преходящихъ интересовъ.

Въ бо́льшей степени подобное личное участіе индивида возможно и дѣйствительно существуетъ въ административной системѣ, такъ какъ она сама по себѣ уже на своихъ разнообразныхъ ступеняхъ приводитъ государственную дѣятельность въ соприкосновеніе съ сферой дѣятельности общинъ и другихъ болѣе ограниченныхъ группъ заинтересованныхъ лицъ. Участіе же отдѣльныхъ лицъ въ законодательныхъ работахъ и мѣропріятіяхъ, по самой сущности предмета, должно быть отдаленнымъ и косвеннымъ. Оно ограничивается для большинства гражданъ участіемъ въ выборахъ и въ предшествующей имъ и подготовляющей ихъ публичной избирательной борьбѣ разныхъ общественныхъ партій, а также благодаря гласности преній въ народныхъ представительныхъ собраніяхъ, возможностью слѣдить за ходомъ законодательныхъ и политическихъ дѣлъ. Въ этихъ главнѣйшихъ формахъ государственной дѣятельности совершенно справедливо и сама собою гласность преній является вознагражденіемъ для гражданъ, лишенныхъ возможности принимать болѣе широкое активное участіе въ общественной дѣятельности. Очень легко можетъ статься, что во многихъ случаяхъ польза, приносимая гласностью преніи, вслѣдствіе вызываемаго ею пробужденія интереса къ общественнымъ и государственнымъ дѣламъ, оказывается болѣе значительной, чѣмъ получаемая отъ содержанія самихъ преній. Но слѣдуетъ признать совершенно превратнымъ, возникшее на почвѣ этическаго и политическаго индивидуализма, ученіе, по которому народное представительство фактически или потенціально служитъ выразителемъ мнѣнія всей націи, и что поэтому представительное правленіе принципіально воплощаетъ «Imperium omnium». Эта фикція основывается на мнѣніи, что государство есть ничто

иное какъ сумма согражданъ, и, что вслѣдствіе этого «народные представители» дѣйствительно, какъ указываетъ самое ихъ названіе, совѣщаются и принимаютъ рѣшенія, какъ бы цѣлый народъ. Если бы эта точка зрѣнія была правильна, то народные представители въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ обращались бы къ своимъ избирателямъ, чтобъ узнать ихъ мнѣніе по данному вопросу. Подобная непрерывная зависимость (избираемыхъ отъ избирателей) была, однако, осуждена безъ исключенія и совершенно справедливо всѣми конституціями, придававшими самостоятельности государства болѣе значенія, чѣмъ иныя политическія теоріи, причемъ ими вмѣнялось въ обязанность участникамъ законодательныхъ собраній подавать голоса въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ на основаніи внутренняго убѣжденія.

Подобно тому, какъ государство не можетъ быть отождествлено съ суммой гражданъ, точно также не можетъ быть допущено и дѣленіе его на рядъ властей, другъ отъ друга независимыхъ и связанныхъ лишь по ихъ вліянію на однихъ и тѣхъ же индивидовъ, какъ это часто практикуется представителями теоріи, находящейся въ близкомъ отношеніи съ предшествовавшимъ ученіемъ, а именно—теоріи «раздѣленія властей». Хотя государство, совершенно основательно, и предназначаетъ отправленіе различныхъ функцій отдѣльнымъ о́рганамъ, такъ какъ въ качествѣ самаго обширнаго корпоративнаго союза не можетъ обходиться безъ принципа раздѣленія труда, оно, тѣмъ не менѣе, далеко отъ того, чтобы отказаться отъ своего органическаго единства. Вотъ почему эта группировка ни въ какомъ случаѣ не должна называться «раздѣленіемъ властей», такъ какъ по своему назначенію она, главнымъ образомъ, касается болѣе зависимыхъ органовъ государственной жизни или же предназначенныхъ преимущественно для выполненія болѣе ограниченныхъ задачъ. Въ рукахъ п р а в и т е л ь с т в а, наоборотъ, должны въ концѣ-концовъ сосредоточиваться всѣ области; если здѣсь и умѣстно еще раздѣленіе труда, то лишь для второстепенныхъ вопросовъ, между тѣмъ какъ для болѣе важныхъ дѣлъ это уже дѣлается невозможнымъ, ибо они уже имѣютъ большее или меньшее вліяніе на всѣ сферы государственной дѣятельности. Этотъ рядъ ступеней вѣнчается личностью п р а в и т е л я, соединяющаго въ своихъ рукахъ функціи законодательной, исполнительной и судебной власти, сообщающаго законамъ свою санкцію и дающаго свое одобреніе главнѣйшимъ административнымъ мѣропріятіямъ и судебной организаціи.

Что такимъ образомъ единство государства является воплощеннымъ въ единичной личности не только имѣетъ громадное значеніе для самой государственной дѣятельности, но и для развитія политическаго сознанія у отдѣльныхъ гражданъ. Именно благодаря своей безличной формѣ, истинная сущность государства дѣлается доступною лишь зрѣлому нравственному міросозерцанію, которое и подчиняетъ свою личную волю коллективной волѣ государства изъ чистаго уваженія передъ его нравственнымъ авторитетомъ. Но для возникновенія подобнаго настроенія нужно, чтобы могущество и достоинство государства выступали передъ единичнымъ лицомъ прежде всего въ личной формѣ. Вотъ почему такъ желательно, чтобы агитація политическихъ партій и колеблющіеся успѣхи политической избирательной борьбы не касались личности правителя. Подобно тому, какъ само государство стоитъ выше всѣхъ преходящихъ интересовъ, также должна возвышаться и личность того, въ комъ воплощается единство государства въ видѣ непосредственнаго и нагляднаго единства его собственной личности.

Единоличное представительство власти остается для нашего времени наиболѣе цѣлесообразнымъ, какъ уже выяснено выше.

3. Государство въ качествѣ общественнаго единства.

Государство и общество одинаково первичны [1]. Обстоятельства, обусловившія государственное единство, тождественны съ тѣми, благодаря которымъ изъ соединенія различныхъ сословій, имущественныхъ классовъ и профессій образовалось одно общество. И даже нельзя себѣ представить оба эти процесса отдѣльно другъ отъ друга: общественные члены возникли, независимо отъ существованія государства, изъ общихъ условій жизни, но соединеніе этихъ членовъ въ общество есть дѣло государства, постоянно продолжающаго этотъ трудъ объединенія и съ своей стороны не менѣе зависимаго въ своихъ учрежденіяхъ отъ общественныхъ особенностей.

Это взаимное отношеніе влечетъ за собою тотъ фактъ, что государство и общество, какъ тѣсно они ни связаны и какъ

---

[1] Т.-е. не произошли отъ чего-либо другого, какъ полагаетъ, напр., теорія образованія общества и государства изъ соединенія лицъ, бывшихъ первоначально изолированными. Вундтъ отрицаетъ такое существованіе личности. Ред.

ни трудно представить ихъ себѣ отдѣльно другъ отъ друга, тѣмъ не менѣе, являются въ коллективной жизни человѣчества въ качествѣ противоположныхъ силъ, долгое время находящихся въ антагонизмѣ другъ съ другомъ. Общество всюду подчиняется центробѣжнымъ импульсамъ. Оно стремится разъединить людей, живущихъ совмѣстною жизнью, благодаря соединяющему ихъ пространству и нуждающихся другъ въ другѣ, и распредѣлить своихъ членовъ на родовые и имущественные классы, профессіональныя группы и группы, въ основу которыхъ положены различные интересы, а также на группы по высотѣ образовательнаго уровня. Разумѣется, всѣ эти разграниченія опираются въ концѣ-концовъ на объединительное стремленіе, которое всюду заставляетъ человѣка группироваться съ равными ему. Но, обнаруживаясь въ данномъ случаѣ въ тѣсныхъ рамкахъ, оно служитъ величайшимъ препятствіемъ для болѣе полнаго объединенія представителей данной народности въ государство. Каждая изъ вышепоименованныхъ соціальныхъ группъ стремится до тѣхъ поръ, пока политическое чувство отступаетъ въ ней передъ узкими групповыми интересами, быть самостоятельнымъ цѣлымъ, которое лишь неохотно признаетъ возвышающуюся надъ нимъ чужую волю.

Историческія условія общественнаго развитія повлекли за собою лишь постепенное возникновеніе и ростъ центробѣжныхъ стремленій. На первобытныхъ ступеняхъ культуры общественное дифференцированіе слишкомъ несовершенно, или же авторитетъ отдѣльныхъ господствующихъ общественныхъ классовъ слишкомъ силенъ, чтобы допустить возможность одновременнаго существованія различныхъ самостоятельныхъ ассоціацій. Въ этомъ смыслѣ государство предшествовало обществу, и это надо признать несомнѣнно счастливымъ обстоятельствомъ, благодаря которому ко времени начала борьбы общественныхъ классовъ, всюду уже существовала традиція государственной общности. Такимъ образомъ, этотъ антагонизмъ общественныхъ классовъ превратился, въ большинствѣ случаевъ, въ соперничество изъ за господства; иногда же, какъ, напримѣръ, въ германскихъ средневѣковыхъ городахъ, въ одновременное существованіе самостоятельныхъ корпорацій, на ряду съ которыми государственное единство низводилось иногда до степени простой фикціи. Эволюція государственной жизни была наполнена, какъ мы видимъ, борьбой государства съ обществомъ. Если государство и вышло подъ конецъ побѣдителемъ изъ этой борьбы,

то на немъ все-таки отразилось вліяніе этихъ разъединяющихъ общественныхъ силъ. Чтобы мирнымъ путемъ ассимилировать себѣ общество, оно должно было приспособиться къ раздѣленіямъ, создаваемымъ имъ. И такъ, общественное дифференцированіе способствовало образованію государственной организаціи. Коренящееся въ нравахъ и жизненныхъ потребностяхъ, обособленіе общественныхъ силъ послужило источникомъ важныхъ политическихъ учрежденій и съ своей стороны значительно окрѣпло, благодаря послѣднимъ. Такимъ путемъ изъ общественнаго дифференцированія сначала произошло болѣе совершенное раздѣленіе государственныхъ функцій, посредствомъ котораго государство, съ своей стороны, пріобрѣло свойство выступать въ руководящей и направляющей роли по отношенію къ обществу и его различнымъ жизненнымъ областямъ. Относительно существенной стороны своей дѣятельности государство теперь уже становится организаціей общества.

Благодаря этому факту, между государствомъ и обществомъ устанавливается миръ. Онъ, впрочемъ, можетъ быть еще нарушенъ борьбой общественныхъ классовъ, но послѣдняя имѣетъ въ настоящее время совсѣмъ не тотъ смыслъ, что прежде: теперь рѣчь идетъ объ измѣненіяхъ въ общественномъ строѣ, которыхъ желаютъ добиться при помощи государства же или, по крайней мѣрѣ, при его содѣйствіи, а не о разложеніи государства на отдѣльные общественные классы и не о подчиненіи его имъ; тамъ же, гдѣ эти желанія существуютъ, они скрываются подъ болѣе общими политическими требованіями. Главенство государства надъ обществомъ, такимъ образомъ, всюду признается, даже самая невозможная изъ политическихъ партій, анархисты, требуетъ отреченія государства, но не въ пользу общества, а индивида; они даже прежде всего стремятся къ уничтоженію общества, а затѣмъ уже государства, такъ какъ нуждаются въ послѣднемъ, по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока общество не перестанетъ существовать.

Вслѣдствіе того, что государство является организованнымъ обществомъ и совокупностью всѣхъ соціальныхъ силъ въ одной единицѣ, само собою возникаетъ требованіе соотвѣтствія между государственною организаціей и естественнымъ дѣленіемъ общества на группы. Вотъ почему созданіе законодательныхъ и административныхъ системъ по какому-нибудь философскому шаблону, не принимающему во вниманіе ни времени, ни существующихъ условій, есть покушеніе государства на существо-

ваніе общества и косвеннымъ образомъ даже на собственное существованіе. Не только въ этомъ одностороннемъ направленіи совершенно справедлива часто повторявшаяся фраза: «государство существуетъ для общества»; не менѣе справедливо и обратное, «общество существуетъ для государства», и даже во взаимныхъ отношеніяхъ обоихъ этихъ факторовъ государство слѣдуетъ признать болѣе высокою совокупностью силъ воли народа, такъ какъ ему общество обязано своимъ существованіемъ и безъ него оно распалось бы на ничѣмъ несвязанные члены. Вотъ почему у государства не можетъ быть отнято право совершать измѣненія въ существующемъ соціальномъ строѣ, особенно, когда оно при этомъ руководствуется стремленіемъ поставить общество на болѣе высокую степень культуры. Фактически многія сословныя различія уже упразднены или ослаблены вслѣдствіе отмѣны государствомъ привилегій, ограниченій свободы, дарованія гражданамъ болѣе широкихъ политическихъ правъ и т. п.

Государство, съ благоразумною умѣренностью принимая къ свѣдѣнію условія исторической эволюціи и пытаясь вводить реформы въ общество или, создавая новыя формы тамъ, гдѣ въ этомъ ощущается потребность, государство, говорю я, совершаетъ существенно нравственную задачу. Оно спасаетъ общественныя формы отъ случайностей ихъ первоначальнаго возникновенія, чтобы приспособить ихъ къ своимъ планамъ, обусловленнымъ нравственными задачами коллективнаго цѣлаго. Общество, какъ таковое, живетъ въ настоящемъ, государство же полно задачами будущаго; оно стремится утилизировать преходящіе факторы соціальной жизни для неизмѣнныхъ цѣлей. Его забота при этомъ, главнымъ образомъ, бываетъ направлена на покровительство общественнымъ ассоціаціямъ, благопріятствующимъ необходимому раздѣленію труда и стремленію къ личному участію гражданъ въ достиженіи общихъ политическихъ цѣлей, и на возможно энергичное противодѣйствіе всѣмъ группировкамъ общественныхъ классовъ, задерживающимъ осуществленіе задачъ коллективнаго цѣлаго.

4. Государство въ качествѣ образовательной ассоціаціи.

При выполненіи задачъ, которыя государство приняло на себя по отношенію къ обществу, самымъ дѣятельнымъ его пособникомъ является образованіе, руководить которымъ оно

считаетъ одною изъ важнѣйшихъ своихъ обязанностей. Этимъ путемъ государство служитъ прежде всего современнымъ потребностямъ, пытаясь вооружить каждаго гражданина необходимымъ оружіемъ для служенія извѣстной профессіи, для огражденія своихъ гражданскихъ правъ и для выполненія своихъ обязанностей по отношенію къ политическому цѣлому. Вмѣстѣ съ тѣмъ, его заботливость простирается и на будущее: оно стремится подготовить улучшеніе общественнаго положенія низшихъ классовъ, возвышая ихъ въ умственномъ отношеніи и такимъ путемъ сглаживая различія въ общественныхъ классахъ, по скольку это является желательнымъ съ точки зрѣнія требованій правового и нравственнаго равенства и гармоническаго нравственнаго взаимодѣйствія всѣхъ членовъ общества.

Ни въ одной области государство не выразило такъ рѣзко верховенства своихъ нравственныхъ задачъ надъ задачами отдѣльныхъ лицъ, какъ въ общей заботѣ объ образованіи, которымъ оно овладѣваетъ и какъ своимъ правомъ, и какъ обязанностью. Платоновское требованіе, по которому образованіе должно находиться въ рукахъ государства, дѣйствительно осуществилось въ современномъ государствѣ или, по крайней мѣрѣ, находится на пути къ своему осуществленію, хотя и не совсѣмъ въ той формѣ, какую представлялъ себѣ философъ, но и здѣсь исполненіе въ извѣстномъ смыслѣ превзошло идеалъ. Роль государственнаго образованія по отношенію къ семейному ограничивается восполненіемъ его, а не замѣной; семейному образованію предоставляется преимущественно индивидуальная сторона, а государственному—соціальная сторона нравственнаго воспитанія, подготовка къ профессіи и гражданскому положенію.

Сообразно съ этимъ, обнаруживается дѣятельность государства въ качествѣ образовательной ассоціаціи прежде всего въ направленіи, данномъ общественному образованію. Если государство, во избѣжаніе ненужнаго стѣсненія индивидуальной свободы, и допускаетъ возникновеніе частныхъ образовательныхъ обществъ, по скольку они не относятся враждебно къ задачамъ государства, оставляя за собою лишь право контроля надъ послѣдними, тѣмъ не менѣе основною идеей его воспитательной системы должно быть общественное образованіе, такъ какъ оно нетолько при всевозможныхъ обстоятельствахъ является болѣе продуктивнымъ, слѣдовательно, и бо-болѣе полезнымъ для отдѣльныхъ лицъ, но, кромѣ того, обезпечиваетъ желательное единообразіе образованія, преимущественно

способное вдохновлять идеей исполненія гражданскаго долга. Уже одно то обстоятельство, что учитель преподаетъ не на основаніи договора, заключаемаго при обмѣнѣ услугъ, а во имя своего общественнаго служенія, уже одно это обстоятельство имѣетъ серьезное значеніе, котораго нельзя игнорировать.

Къ этому присоединяется, особенно въ мужскомъ образованіи, важный элементъ смѣшенія представителей различныхъ общественныхъ классовъ. Никогда не можетъ быть достаточно искорененъ, возникающій при одностороннемъ сословномъ воспитаніи, кастовый духъ. Общественное же образованіе создаетъ полезный противовѣсъ семейному образованію, которому присущъ, по самой его природѣ, замкнутый характеръ.

Это единообразіе государственнаго образованія, разумѣется, не исключаетъ возможности возникновенія совершенно законныхъ различій, зависящихъ, помимо профессіи, отъ областныхъ или иныхъ жизненныхъ условій; многимъ изъ нихъ, впрочемъ, присущъ чисто переходный характеръ. Дѣйствительно въ этомъ отношеніи даже различіе между городомъ и деревней не можетъ считаться абсолютно неизмѣннымъ, такъ какъ постоянно возростающая подвижность населенія влечетъ за собою и усиливающуюся нивеллировку потребности въ образованіи.

Болѣе серьезное значеніе имѣетъ, связанное съ группировкой на общественные классы, дѣленіе на низшее и среднее образованіе, выражающееся въ контрастѣ, существующемъ между собственно народною школой и такъ называемыми средними учебными заведеніями. Послѣднія, какъ и самое названіе ихъ (по нѣмецки—Bürgerscgule—гражданская школа) указываетъ, доставляя въ большемъ обиліи образовательныя свѣдѣнія, потребныя для подготовки къ гражданскимъ профессіямъ, снабжаютъ достаточнымъ общимъ образованіемъ всѣхъ лицъ, занимающихъ, по своимъ матеріальнымъ условіямъ и общественному положенію, довольно высокое мѣсто въ соціальной іерархіи, причемъ изъ ихъ программы исключается лишь спеціально научное образованіе. Даже и на этихъ ступеняхъ низшаго и средняго образованія нельзя не замѣтить нивеллирующей тенденціи. Тѣмъ не менѣе, въ этой области всегда сохранятся извѣстныя различія, связанныя съ никогда не исчезающимъ неравенствомъ общественныхъ положеній. Но въ той степени, въ какой ослабѣваетъ зависимость послѣдняго отъ рожденія и наслѣдственнаго имущества, замѣняющаяся до нѣкоторой степени другими критеріями, начинаютъ пріобрѣтать больше правъ

въ дѣлѣ образованія умственныя дарованія учащихся, причемъ для отдѣльнаго способнаго лица открывается возможность получить и болѣе высокое образованіе. Облегченіе перехода отъ одной образовательной ступени къ другой становится тогда, въ свою очередь, глявнѣйшимъ орудіемъ, помощью котораго можетъ быть вызвана благотворная подвижность общества, открывающая просторъ таланту и дающая ему возможность развить его въ соотвѣтственной профессіи.

Еще болѣе постоянныя границы проводятъ формы профессіи между общимъ гуманитарнымъ образованіемъ, представителями котораго служатъ низшія и среднія учебныя заведенія, и научнымъ образованіемъ, пріобрѣтаемымъ въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Оно также, какъ предшествующія ступени образованія, исключительно носитъ спеціальный характеръ и можетъ принимать его развѣ только непосредственно передъ переходомъ питомца къ практической дѣятельности, въ видахъ подготовленія его къ извѣстной спеціальности. Время, изъ утилитарныхъ соображеній слишкомъ скупо отмѣренное для научныхъ занятій, не всегда благотворно отражается на результатахъ высшаго образованія. При этомъ упускаютъ изъ вида, что высшая ступень образованія, также какъ и низшая, подготовляетъ человѣка не только къ профессіи, но и къ гражданскому положенію, которое, смотря по общественному слою, въ составъ котораго входитъ, ставитъ образованію общія требованія, обусловленныя, однако, общимъ жизненнымъ положеніемъ, а не спеціальной отраслью занятій, выпавшихъ на долю отдѣльнаго лица въ предѣлахъ этого жизненнаго положенія. На области, которыя въ этомъ отношеніи могутъ быть причислены къ общимъ научнымъ образовательнымъ предметамъ средней и высшей ступени, было уже указано выше [1]).

Какъ на одно изъ прискорбнѣйшихъ послѣдствій утилитарныхъ стремленій въ области образованія, смотрю я на отчасти удавшуюся попытку раскола всей системы высшаго образованія на двѣ половины, изъ которыхъ одна преимущественно посвящена реальнымъ образовательнымъ предметамъ, а другая—гуманитарнымъ. Для истинныхъ потребностей профессіи это дѣленіе имѣетъ мало значенія. Всѣмъ извѣстно, что реальное и гуманитарное образованіе подготовляютъ одинаково хорошихъ

---

[1]) См. глав. I,

математиковъ, врачей и т. п. Но распаденіе всей массы людей съ высшимъ образованіемъ на два лагеря съ различными отчасти интересами, душевными потребностями и общегуманными взглядами, несомнѣнно не можетъ считаться желательнымъ и удачнымъ результатомъ. Но и здѣсь въ стремленіи низшей ступени подняться до болѣе высокаго уровня, повидимому, найдется средство къ уравненію. Когда различіе между образовательными заведеніями обоихъ типовъ, вслѣдствіе заимствованій другъ у друга всего хорошаго, сдѣлается такъ ничтожно, что утратится пониманіе существующаго между ними различія, тогда исчезнетъ и это раздѣленіе, можетъ быть, не безъ благотворныхъ результатовъ для единообразія высшаго образованія.

Государство, руководя образованіемъ на различныхъ его ступеняхъ, прежде всего преслѣдуетъ соціальныя задачи, въ то же время идя на встрѣчу индивидуальнымъ потребностямъ; оно связываетъ соціальные интересы съ гуманными въ своемъ стремленіи содѣйствовать за предѣлами собственно образованія научнымъ и художественнымъ интересамъ посредствомъ общеполезныхъ учрежденій. Какъ успѣшно ни заявила бы себя здѣсь частная дѣятельность, тѣмъ не менѣе, лучшія созданія въ этой области всегда будутъ принадлежать государству, такъ какъ лишь оно обладаетъ въ должной степени могуществомъ, матеріальными средствами и для нѣкоторыхъ дѣлъ необходимымъ временемъ. Въ разсмотрѣной нами дѣятельности само государство выполняетъ назначеніе, выходящее за предѣлы его узкихъ интересовъ. Вступая въ соперничество съ другими націями и пополняя завоеванія прошлаго новыми пріобрѣтеніями, отдѣльная нація принимаетъ участіе въ коллективной духовной жизни человѣчества.

Четвертая глава.

Человѣчество.

1. Экономическія сношенія націй.

Мирныя сношенія народовъ, возникшія вслѣдствіе необходимости потребленія и обмѣна хозяйственныхъ продуктовъ, относятся, какъ извѣстно, къ самымъ раннимъ зачаткамъ исторической жизни. Сама прибѣгая вначалѣ нерѣдко къ насилію, торговля, вмѣстѣ съ постепеннымъ ростомъ потребности въ ней у отдѣльныхъ культурныхъ націй, дѣлала все болѣе

настойчивымъ желаніе обезпечить миръ. Среди всѣхъ факторовъ, благопріятствовавшихъ развитію гуманности, экономическія сношенія несомнѣнно самымъ дѣятельнымъ образомъ способствовали созданію правоваго порядка и, такимъ образомъ, подготовили идею всеобщаго единенія человѣчества для нравственной коллективной жизни.

Матеріальныя сношенія стоятъ здѣсь еще только въ косвенныхъ отношеніяхъ къ развитію нравственной жизни. Они создаютъ необходимую опору для послѣдней, обезпечивая и улучшая физическую сторону жизни, и пробуждаютъ разнообразные стимулы интеллектуальнаго самоусовершенствованія, которые, по своимъ послѣдствіямъ, благопріятно отражаются и на этическомъ развитіи. Одно изъ самыхъ дѣйствительныхъ вспомогательныхъ средствъ послѣдняго заключается именно въ болѣе высокой формѣ раздѣленія труда, дѣлающейся возможною благодаря экономическимъ сношеніямъ. Вслѣдствіе того, что нація получаетъ извнѣ тѣ предметы потребленія, которыхъ сама не производитъ, такъ какъ она такимъ путемъ обыкновенно добываетъ ихъ на болѣе благопріятныхъ условіяхъ, чѣмъ если бы произвела ихъ сама, для нея становится возможнымъ ограничиться тѣми отраслями труда, въ которыхъ она является, благодаря природнымъ задаткамъ и внѣшнимъ условіямъ, наиболѣе производительною.

Вслѣдствіе этого новый факторъ начинаетъ участвовать въ этомъ эволюціонномъ движеніи. Чѣмъ глубже проводится международное раздѣленіе труда, тѣмъ необходимѣе становятся международныя сношенія; каждое ихъ нарушеніе угрожаетъ серьезною опасностью собственному существованію данной націи. Нѣтъ надобности указывать на могучіе стимулы для разносторонняго развитія матеріальной и умственной, а вслѣдствіе этого и нравственной культуры. Лишь одинъ пунктъ долженъ быть подчеркнутъ, такъ какъ въ немъ международная правовая идея впервые получила отчетливый отпечатокъ. Каждое государство, въ регулированіи своихъ экономическихъ сношеній съ другими государствами, прежде всего руководствуется своимъ личнымъ интересомъ; вотъ почему ввозъ и вывозъ продуктовъ обусловливается сопоставленіемъ частныхъ интересовъ отдѣльныхъ отраслей промышленности съ общими интересами всѣхъ гражданъ. Государство жертвуетъ своими выгодами, чтобы взамѣнъ добыть другія. Въ области экономическихъ сношеній, безкорыстіе никогда не бываетъ обычнымъ явленіемъ; еще рѣже,

чѣмъ въ личной, встрѣчается оно въ государственной жизни, потому что эгоизмъ государства имѣетъ болѣе правъ на существованіе, чѣмъ эгоизмъ отдѣльныхъ лицъ, такъ какъ преслѣдуетъ болѣе великія и постоянныя цѣли. Государство есть экономическая единица, подобно индивиду или семьѣ, но съ болѣе обширными задачами и безконечно болѣе сложными экономическими условіями. Въ качествѣ такой единицы, оно въ своихъ внѣшнихъ сношеніяхъ стремится добиться для своихъ членовъ наивозможно благопріятныхъ условій матеріальнаго существованія. Тѣмъ не менѣе, идея правоваго равенства проложила себѣ путь и въ эту область, разумѣется, не въ видѣ абсолютнаго экономическаго равенства чужого государства съ своимъ собственнымъ,—равенства, которое бы противорѣчило идеѣ государственнаго единства, но въ видѣ все болѣе и болѣе получающаго признанія принципа уравненія всѣхъ другихъ націй по отношенію къ собственному государству. Это международное равенство правъ не теряетъ значенія отъ того, что оно добровольно въ каждомъ единичномъ случаѣ; вотъ почему оно выражается не въ формѣ общепризнаннаго положенія, а въ обычной экономической формѣ договора. Подобное значеніе, очевидно, присуще параграфу о «наиболѣе дружественной націи». Чѣмъ болѣе устойчивости оно пріобрѣтаетъ, тѣмъ въ бо́льшей степени оно становится гарантіей всеобщаго правоваго равенства государствъ въ ихъ сношеніяхъ съ единичнымъ государствомъ.

2. Международное право.

На основѣ матеріальныхъ интересовъ, нуждавшихся вначалѣ въ юридически гарантированномъ покровительствѣ, постепенно выросло цѣлое зданіе международныхъ узаконеній, которое, далеко шагнувъ за свои первоначальные предѣлы, стремится объединить всѣ культурныя государства въ болѣе высокую форму правовой ассоціаціи.

Эти нормы международнаго права возникли прежде всего вслѣдствіе потребности индивида. Охрана личности и имущества гражданина должна было считаться государственною обязанностью и за предѣлами родной страны, разъ только между націями установились постоянныя сношенія. Эта форма международныхъ узаконеній вскорѣ затѣмъ переступила кругъ индивидуальныхъ задачъ, чтобы все чаще вторгаться въ сферу дѣлъ и интересовъ самихъ государствъ. Вотъ почему совре-

менный государственный строй обладаетъ двумя органами, служащими этимъ различнымъ цѣлямъ: консульствами, съ функціями, главнымъ образомъ направленными къ покровительству частныхъ интересовъ, и посольствами, предназначенными для регулированія государственныхъ интересовъ. Въ отдѣльныхъ, особенно важныхъ случаяхъ собираются конгрессы и конференціи уполномоченныхъ; болѣе постоянное регулированіе вопросовъ, касающихся какъ частныхъ лицъ, такъ и государствъ, происходитъ посредствомъ международныхъ договоровъ и конвенцій. Эти послѣднія, сообразно измѣнившимся условіямъ возникновенія права, замѣняютъ собою закономѣрное регулированіе, господствующее надъ правовымъ порядкомъ отдѣльнаго государства. Отчасти изъ практики отдѣльныхъ случаевъ, частью изъ правильно выполненныхъ договоровъ, образуется, наконецъ, международное обычное право въ качествѣ послѣдней ступени, которая можетъ быть достигнута въ этой области гармоничнымъ правовымъ сознаніемъ народовъ [1]).

Итакъ, нельзя сказать, чтобы правовой ассоціаціи націи не доставало опредѣленной административной и даже извѣстной законодательной организаціи. Автономіей отдѣльныхъ членовъ этого союза обусловливается только болѣе свободный характеръ обѣихъ организацій; дѣла разсматриваются отъ случая къ случаю, причемъ необходимые для исполненія этой функціи органы созываются всегда, смотря по надобности. Въ обоихъ отношеніяхъ постепенно образуется затѣмъ вслѣдствіе правильнаго повторенія такой надобности и благодаря распространенію общепризнанности извѣстныхъ правовыхъ воззрѣній, практика, могущая замѣнить обязательность законныхъ предписаній. Въ этой свободѣ правообразованія заключается, съ юридической точки зрѣнія, слабая сторона международнаго права, съ этической же она составляетъ, можетъ быть, его силу, такъ какъ добровольное нравственное дѣяніе имѣетъ всюду, какъ въ примѣненіи къ государствамъ, такъ и частнымъ лицамъ, болѣе высокую цѣну. Во всякомъ случаѣ эта особенность слишкомъ глубоко связана съ сущностью государственной жизни, чтобы можно было придумать что-либо иное или желать, чтобы она носила другой характеръ. По мѣрѣ развитія нравственнаго самосознанія отдѣльныхъ націй, все менѣе возможнымъ стано-

---

[1]) См. выше отд. III глав. IV.

вится осуществленіе мечты о «міровомъ правительствѣ». Въ этой области жизненнымъ условіемъ для успѣшнаго развитія всеобщей правовой ассоціаціи была свободная конкурренція матеріальныхъ и умственныхъ интересовъ. Вотъ почему трудно предположить, чтобы идея «кодификаціи международнаго права» когда-либо осуществилась иначе, какъ въ смыслѣ чисто научной работы, которая не пріобрѣтетъ иного вліянія на практику, чѣмъ наука вообще, т.-е. будетъ способствовать постепенному очищенію воззрѣній.

Но въ цѣломъ, на общее и непрерывное образованіе международныхъ правовыхъ отношеній наука оказываетъ, вѣроятно, гораздо менѣе значительное вліяніе, чѣмъ на законодательство отдѣльныхъ государствъ, отчасти потому, что вообще, вмѣстѣ съ расширеніемъ сферъ жизни, рѣже случаются индивидуальныя духовныя воздѣйствія на эту жизнь, отчасти вслѣдствіе отсутствія въ международныхъ союзахъ законодательныхъ органовъ, служащихъ проводниками индивидуальныхъ вліяній,—отсутствія, которое и должно такъ остаться. Весьма возможно, что, благодаря этому обстоятельству, замедляется развитіе международнаго права, но тѣмъ вѣрнѣе его ходъ, такъ какъ регулированіе, обусловленное силой потребности, энергичнѣе охраняетъ добытые успѣхи и не легко уступаетъ ихъ.

Ни въ чемъ эта измѣнившаяся точка зрѣнія, приведшая къ всеобщему правовому объединенію человѣчества, не нашла столь краснорѣчиваго выраженія, какъ въ значеніи, которое въ новѣйшей юридической наукѣ было присвоено понятіямъ войны и мира. Война считалась въ прежнія времена состояніемъ грубаго насилія, въ которое одно государство могло по собственному произволу ввергнуть другое, не будучи обязаннымъ отдавать отчета ни себѣ, ни другимъ въ руководившихъ имъ побужденіяхъ. Даже такой писатель, какъ Гуго Гроцій, едва рѣшается выступить противъ этого воззрѣнія, не смотря на то, что онъ первый заговорилъ о «правѣ войны». Миръ для той эпохи есть не болѣе, какъ отсутствіе войны. Въ мирныхъ отношеніяхъ находятся съ каждымъ государствомъ, съ которымъ въ данный моментъ не воюютъ. Вотъ почему древнѣйшіе договоры между государствами носятъ характерную форму заключенія мира. Она вмѣстѣ съ тѣмъ есть и несовершеннѣйшая форма, такъ какъ этимъ путемъ побѣдитель обыкновенно проводилъ исключительно личную свою волю. Какъ бы то ни было, но уже потому, что въ мирномъ договорѣ при случаѣ

принимаются рѣшенія, регулирующія сношенія между представителями различныхъ націй и затрудняющія возвращеніе войны, они послужили поводомъ къ зарожденію мысли о дѣйствительныхъ международныхъ договорахъ. Эти послѣдніе, заключенные по свободному взаимному соглашенію, устанавливаютъ для мирнаго времени нѣкоторыя опредѣленія, вслѣдствіе которыхъ миръ постепенно принимаетъ характеръ нормальнаго состоянія, а война пріобрѣтаетъ значеніе его временнаго перерыва. Такимъ образомъ, въ пониманіи войны и мира со временемъ происходитъ полный переворотъ. Если въ прежнюю эпоху, веденіе войны считалось естественнымъ правомъ отдѣльнаго государства, отъ котораго оно отказывалось только на время сохраненія мира, то въ настоящее время миръ превратился въ нормальное правовое состояніе, охраняемое опредѣленными гарантіями, отчасти скрѣпленное договорами, а отчасти опирающееся на обычай. Война же возникаетъ изъ столкновенія интересовъ, при которомъ оказывается недостаточно гарантій, до сихъ поръ считавшихся дѣйствительными, новыя же не могутъ быть найдены путемъ взаимнаго соглашенія. Если и посредствующимъ державамъ не удается вызвать соглашенія, то возникаетъ война, какъ процессъ, который призванъ или рѣшить спорное международное правовое толкованіе, или привести къ образованію новаго правоваго понятія, долженствующаго замѣнить собою старое, сдѣлавшееся непригоднымъ для правоваго объединенія народовъ. Въ первомъ случаѣ можетъ быть проведена аналогія между войной и гражданскимъ процессомъ, примиряющимъ въ правовомъ строѣ отдѣльнаго государства юридическія несогласія частныхъ лицъ; во второмъ случаѣ, война соотвѣтствуетъ измѣненію государственнаго порядка, которое и въ отдѣльномъ государствѣ нерѣдко можетъ быть рѣшено лишь путемъ насилія, т.-е. гражданскою войной.

Особенно характерно отражаются эти измѣненія въ толкованіи права—въ представленіяхъ, связанныхъ съ моремъ и его пользованіемъ для судоходства и торговли. Въ отдаленныя времена море было областью всеобщаго безправія. Такъ какъ оно не входило въ составъ какого-либо государства, то на него смотрѣли, какъ на арену, на которой отдѣльное лицо должно быть готово для борьбы за жизнь и собственность съ первымъ встрѣчнымъ. Корсаръ—вотъ типичная фигура той эпохи. Его профессія, въ противоположность разбойнику на сушѣ, такъ мало возбуждала брезгливости, что цѣлыя государства заклю-

чали союзы съ пиратами или даже сами занимались морскимъ разбоемъ. Идея общечеловѣческаго правового единенія превратила море въ великую территорію, принадлежащую всѣмъ націямъ сообща. Не входя въ составъ какого-либо отдѣльнаго государства, оно тѣмъ вѣрнѣе охраняется всѣми націями, имѣющими флотъ и принимающими на себя гарантію его неприкосновенности. Вотъ почему для морскихъ войнъ, націи стремятся вообще создать болѣе строгія и неприкосновенныя правила, чѣмъ для болѣе локализованной войны на сушѣ.

Идея о вѣчномъ мирѣ, составлявшая въ прошломъ столѣтіи одинъ изъ существенныхъ элементовъ общихъ гуманныхъ стремленій, относится къ войнѣ исключительно со старинной точки зрѣнія, по которой она является голымъ актомъ насилія, основывающимся на абсолютной невмѣняемости автономнаго государства. По отношенію къ этому взгляду требованіе вѣчнаго мира несомнѣнно справедливо. Войны, которымъ присущъ этотъ характеръ, должны исчезнуть, и это непремѣнно случится, если только развитіе нравственной культуры вслѣдствіе неожиданнаго толчка не будетъ отброшено на нѣсколько столѣтій назадъ. Возростающая прочность международнаго правового единенія дѣлаетъ ихъ уже въ настоящее время все менѣе возможными, усиливая враждебные имъ факторы мирныхъ воздѣйствій и нравственнаго авторитета общественнаго мнѣнія. Но весьма сомнительно, чтобы исчезли когда-нибудь войны, возникающія изъ противоположности непримиримыхъ юридическихъ взглядовъ или изъ неразрѣшимаго столкновенія политическихъ интересовъ, требующихъ для своего улаженія новыхъ правовыхъ нормъ. Разумѣется, и здѣсь могутъ быть разрѣшены мирнымъ путемъ нѣкоторыя разногласія при помощи тѣхъ же средствъ, которыя задерживаютъ насильственныя войны. Но въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ эти мѣры окажутся недѣйствительными, война будетъ неизбѣжна до тѣхъ поръ, пока не будетъ учреждено достаточно могущественное всемірное судилище; что же касается возможности существованія подобнаго судилища, то мы уже выше сказали, что оно мало вѣроятно, такъ какъ противорѣчило бы автономіи отдѣльныхъ государствъ, образующей основу международнаго правового единенія.

Война превращается такимъ образомъ въ способъ рѣшенія неизбѣжныхъ столкновеній въ жизни націй, къ которому прибѣгаютъ лишь въ крайнемъ случаѣ; вмѣстѣ съ тѣмъ мѣняется совершенно и характеръ военныхъ вспомогательныхъ средствъ

и условій веденія войны. На болѣе гуманныя правила веденія войны мы смотримъ лишь какъ на внѣшній моментъ. Несравненно болѣе серьезное значеніе имѣетъ тотъ фактъ, что, по крайней мѣрѣ, у большинства культурныхъ націй, война, вслѣдствіе всеобщей воинской повинности, превратилась въ дѣйствительную борьбу народовъ, въ которой они кладутъ на чашку вѣсовъ всю свою силу и умъ, а прежде всего свою политическую жизненность, воплощающуюся въ военной доблести. Такимъ образомъ, веденіе войны начинаетъ принимать характеръ процесса исторической критики, въ которомъ такъ называемое случайное военное счастье постепенно утрачиваетъ значеніе, а нравственная подготовка захватываетъ почти все. Положеніе, что сила даетъ право, всегда сохранитъ свое значеніе для войны, но ему суждено отъискать свое улучшеніе въ другомъ положеніи, что право даетъ силу. Можетъ быть, предаваться надеждѣ, что эта цѣль вполнѣ достижима, значитъ создавать другого рода утопію. Борьба между правомъ и несправедливостью не прекратится до тѣхъ поръ, пока длится нравственное развитіе, такъ какъ эта борьба является его составною частью. И даже временное торжество несправедливости служитъ не менѣе всего остального его неизбѣжнымъ признакомъ. И здѣсь, также какъ въ правовомъ строѣ отдѣльнаго государства, имѣетъ значеніе принципъ, по которому мы должны обращать вниманіе на измѣненія въ правовыхъ воззрѣніяхъ, если хотимъ уяснить себѣ сущность нравственнаго развитія, а не на отдѣльныя справедливыя или несправедливыя дѣйствія, которыя въ своемъ взаимномъ противоборствѣ никогда не исчезнутъ.

Во всякомъ случаѣ, всеобъемлющая природа коллективной воли, которая, исходя отъ отдѣльнаго государства, принимаетъ участіе въ международномъ правовомъ единеніи, облегчаетъ возможность того, что идеи, ставшія общими правовыми воззрѣніями, превращаются въ правила (максимы) поведенія, которыми дѣйствительно руководствуются на практикѣ. Къ тому же правонарушеніе не является здѣсь силой, дѣйствующей потихоньку и вовлекающей въ свои сѣти единичную волю, руководимую колеблющимися мотивами, а представляется открытымъ актомъ насилія, допускающимъ еще до своего возникновенія принятіе противъ него мѣръ. Для того, чтобы эти мѣры всегда функціонировали желаемымъ образомъ, международному правовому единенію недостаетъ только организаціи, которая бы

связала въ плотный строй всѣхъ входящихъ въ нее членовъ. Тѣмъ не менѣе, взамѣнъ этого, существуетъ союзъ культурныхъ государствъ, который хотя и не представляетъ такого общественнаго единенія, какъ отдѣльное государство, все таки для нѣкоторыхъ цѣлей создаетъ равный ему общественный порядокъ.

3. Союзъ культурныхъ государствъ.

Не смотря на существенныя различія между положеніемъ отдѣльныхъ лицъ въ государствѣ и государствами между собою, все-таки между обществомъ, образовавшимся изъ индивидовъ, сгруппированныхъ на основаніи имущества, профессіи и гражданскаго положенія, и союзомъ, въ который вступаютъ культурныя государства, находящіяся въ непрерывныхъ политическихъ сношеніяхъ, можетъ быть совершенно справедливо проведена аналогія. Подобно тому, какъ общественныя раздѣленія возникли, главнымъ образомъ, изъ естественныхъ условій общежитія, точно также соціальное соединеніе государствъ, т.-е. общій союзъ государствъ, образовался вслѣдствіе взаимодѣйствія какъ общихъ, такъ и противоположныхъ интересовъ, къ которому впослѣдствіи рѣшительнымъ образомъ присоединились отношенія сравнительнаго могущества между отдѣльными государствами. Между обществомъ, состоящимъ изъ индивидовъ, и всеобщимъ международнымъ обществомъ государствъ существуетъ лишь то неизмѣнное различіе, что послѣднее предоставлено тому свободному саморегулированію, которое было общимъ условіемъ при возникновеніи первобытной общественной жизни, и что въ немъ, слѣдовательно, отсутствуютъ всѣ воздѣйствія, исходящія изъ обширной государственной коллективной воли. Для человѣчества, какъ цѣлаго, всегда или, по крайней мѣрѣ, на безконечно долгія времена, будетъ высшею возможною формой единенія общество, а не государство.

Эта высшая форма человѣческаго общества, устанавливающая между націями отношеніе, сходное съ тѣмъ, какое существовало въ первобытномъ обществѣ между отдѣльными представителями народа, сама есть въ полномъ смыслѣ продуктъ новой культуры. Различія въ относительномъ могуществѣ и авторитетѣ, составляющія въ наше время основу международнаго общенія государствъ, существовали и тогда. Но имъ не

хватало устойчиваго признанія, такъ что гегемонія одного государства не могла иначе проявиться, какъ непосредственнымъ обнаруженіемъ превосходства на войнѣ или въ послѣдующихъ фазахъ, вызванныхъ этимъ примѣненіемъ насилія. Этому состоянію соотвѣтствовали союзныя и феодальныя отношенія отдаленныхъ временъ, которыя такъ же далеко уклонялись отъ истиннаго правоваго общенія государствъ, какъ отношеніе между свободнымъ гражданиномъ и рабомъ или крѣпостнымъ отъ истинной общественной организаціи. Лишь въ новѣйшемъ общеніи культурныхъ государствъ начинаетъ осуществляться состояніе, при которомъ, какъ за самыми крупными, такъ и за мелкими государствами признается свобода и равенство правъ, подобно тому, какъ это признается отдѣльными государствами за своими отдѣльными гражданами, причемъ, однако, не упускается изъ вида разница, существующая въ ихъ политическомъ могуществѣ и въ другихъ между ними отношеніяхъ. Мы смѣемся въ настоящее время надъ мучительною точностью, съ которою этикетъ XVII вѣка регулировалъ относительный рангъ владѣтельныхъ особъ и ихъ представителей, и надъ серьезностью, съ которою даже такой человѣкъ, какъ Лейбницъ, относился къ спорамъ о ничтожныхъ внѣшнихъ формальностяхъ. Но не слѣдуетъ забывать, что въ этихъ ничтожныхъ переговорахъ о церемоніалѣ пробивается новый общественный порядокъ высшаго типа, именно государственный, и затѣмъ приближается къ своему истинному назначенію —раздвинуть свои рамки и образовать изъ себя гуманное общество націй.

Историческимъ моментомъ, которому подобное единеніе государствъ, основанное на внутреннемъ правовомъ равенствѣ, главнымъ образомъ обязано своимъ возникновеніемъ и сохраненіемъ, является существованіе многихъ, приблизительно одинаково могущественныхъ государствъ, среди которыхъ каждое ревниво слѣдитъ за злоупотребленіями, которыя другое захотѣло бы позволить себѣ. Такимъ образомъ, здѣсь заступаетъ мѣсто высшаго правоваго порядка борьба интересовъ, первоначально подавляющая насиліемъ непокорные элементы, чтобы впослѣдствіи постепенно создать правовое сознаніе, которому предназначено и въ международныхъ сношеніяхъ превратиться въ могущественнѣйшій оплотъ порядка. Такимъ образомъ, великія державы, принужденныя прежде всѣхъ другихъ вести борьбу въ тѣхъ случаяхъ, когда мирное разрѣшеніе противоположныхъ требованій оказывается невозмож-

нымъ, превратились, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ признанныхъ охранительницъ мирныхъ интересовъ націй. Онѣ не только обязаны охранять собственныя права, но также и права мелкихъ государствъ, которыя не могутъ сами выполнить этой задачи. При томъ еще продолжающемся порядкѣ вещей, въ которомъ остается рядомъ съ голосомъ правового сознанія также и борьба интересовъ, конечно, необходимо, чтобы эти государства имѣли извѣстный вѣсъ, т.-е. силу, при могущемъ возникнуть насильственномъ рѣшеніи дѣла. Вотъ почему въ концѣ-концовъ союзоспособность государства служитъ мѣриломъ его жизнеспособности. Приблизительно уясняющіеся при этомъ предѣлы могущества державъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, указываютъ и предѣлы, до которыхъ другіе моменты, каковы общность національнаго чувства, продолжительность политической и умственной коллективной жизни, могутъ служить основами для образованія государственнаго единства.

Не всегда, какъ извѣстно, удерживалось въ этихъ границахъ политическое правовое единеніе націй, сложившихся изъ послѣднихъ соціальныхъ образованій европейскаго равновѣсія въ большинствѣ не раньше этого столѣтія и явившихся въ качествѣ реакціи противъ послѣдней крупной попытки созданія всемірнаго государства. Нѣкоторыя великія державы, въ видахъ мнимыхъ интересовъ европейскаго правового порядка, сочли себя призванными вторгаться въ сферу внутренняго управленія чужихъ государствъ. Послѣднимъ шагомъ на пути обезпеченія полнаго равенства правъ въ этой области было категорическое отреченіе всѣхъ великихъ державъ отъ принциповъ подобной политики вмѣшательствъ. Благодаря этому общественный порядокъ государствъ исключительно можетъ быть посвященъ своимъ истиннымъ задачамъ, т.-е. охранѣ и покровительству общихъ культурныхъ интересовъ націй.

Нравственныя выгоды, проистекшія изъ этой высшей, хотя и наиболѣе свободной формы культурнаго общенія, созданнаго человѣчествомъ, едва-ли могутъ быть въ настоящее время разсмотрѣны во всей своей полнотѣ и въ своихъ конечныхъ результатахъ. Увеличившаяся возможность улаженія столкновеній интересовъ мирнымъ путемъ представляетъ ближайшій, самъ по себѣ, однако, болѣе отрицательный, чѣмъ положительный результатъ. Болѣе имѣетъ значенія для постоянной коллективной жизни человѣчества возникающее отсюда разностороннее могучее содѣйствіе положительнымъ культурнымъ задачамъ, во-

площающимся въ матеріальныхъ и духовныхъ сношеніяхъ. Во главѣ всѣхъ особенныхъ успѣховъ, перечисленіемъ которыхъ мы здѣсь не станемъ заниматься, одинъ долженъ быть поставленъ выше всѣхъ другихъ, а именно: благодаря этому соединенію силъ культурныхъ націй, впервые широко распространилось сознаніе общихъ человѣческихъ задачъ и жизненныхъ благъ, возникавшее въ прежнія времена, —и то, какъ исключеніе, въ отдѣльныхъ умахъ. Изъ чисто потенціальной единицы человѣчество такимъ образомъ начинаетъ превращаться въ реальную, передъ которою, вмѣстѣ съ болѣе обширными средствами, раскрываются также и болѣе широкія нравственныя задачи.

4. Духовная коллективная жизнь человѣчества.

Идея о человѣчествѣ не есть какая-нибудь врожденная идея, а постепенно возникшая и все еще продолжающая складываться. Духовная жизнь началась изолированными, не связанными другъ съ другомъ шагами. Созданное однимъ народомъ, переходило помимо его желанія къ другимъ націямъ. Сохраненное такимъ образомъ отъ разрушенія, оно становилось наслѣдіемъ народовъ, вновь пріобщенныхъ къ цивилизаціи. Такимъ образомъ, ходъ исторіи принялъ связный характеръ не потому, чтобы человѣчеству была первоначально присуща коллективная умственная жизнь, а благодаря тому, что изъ отдѣльныхъ обломковъ умственной жизни постепенно сложилось цѣлое. Вотъ вслѣдствіе чего умственная связь, на которую указываетъ исторія, первоначально не прослѣживается въ ходѣ событій, а открывается лишь взору, обнимающему ретроспективно событія.

Но историческая жизнь неустанно работаетъ надъ измѣненіемъ этого первоначальнаго отношенія. Прежде всего духовное наслѣдіе прошлаго принимается съ сознательною оцѣнкой его значенія и условій, при которыхъ оно было завоевано. Такимъ образомъ, уже Римъ наслаждался сокровищами греческой науки и искусства; особенно же эпоха возрожденія всюду съ особою любовью отъискивала слѣды древней культуры. Но и здѣсь еще взоръ, начинающій обнимать связь духовной жизни, исключительно обращенъ къ прошедшему. Что въ настоящемъ и будущемъ человѣчеству суждено жить общею жизнью, есть мысль, начинающая просвѣчивать лишь въ отдѣльныхъ умахъ. Не искусство и не наука, а политическая жизнь, обращен-

ная, главнымъ образомъ, къ задачамъ современности, впервые сообщила идеѣ человѣческаго единенія ея все возрастающее практическое значеніе распространеніемъ правовыхъ общепризнанныхъ понятій и основаніемъ всеобщаго союза культурныхъ государствъ. Въ качествѣ услужливой помощницы политики выступаетъ исторія, въ жизни прошлаго стремящаяся отъискать разъясненія для будущаго, чтобы обезпечить успѣхъ за политическимъ искусствомъ, черпающимъ изъ ея ученій свое оружіе, и насыщающимся историческими идеями, для выполненія которыхъ это искусство призвано.

Несомнѣнно несостоятеленъ во многихъ отношеніяхъ образъ, постоянно возвращающійся во всѣхъ почти историко-философскихъ теоріяхъ, по которому историческіе періоды сравниваются съ стадіями развитія индивидуальной жизни. Единство личной воли и дѣйствія неизбѣжно должно было отсуттсвовать въ исторической жизни. Вотъ почему послѣдняя представляетъ всюду богатство одновременныхъ развитій, производящее рядомъ многое изъ того, что въ индивидуальной жизни встрѣчается лишь преемственно. Но въ одномъ отношеніи такой «образъ» можетъ все-таки служить для уясненія общаго хода, принятаго коллективною жизнью человѣчества въ исторіи. Къ отдѣльному сознанію притекаютъ, сначала случайно и безъ разбора, впечатлѣнія, изъ которыхъ оно создаетъ свои представленія. Когда эти представленія вступаютъ во внутреннюю связь, то послѣдняя образуется скорѣе пассивно, чѣмъ вслѣдствіе активнаго желанія. Вмѣстѣ съ возростающимъ развитіемъ воли измѣняется это отношеніе. Хотя внѣшнія воздѣйствія сохраняютъ свое вліяніе, но, въ видѣ противовѣса къ нимъ выступаетъ первоначально въ качествѣ служебнаго, а затѣмъ господствующаго момента предумышленное дѣйствіе, разсматривающее внѣшнее впечатлѣніе не какъ опредѣляющую причину, но лишь какъ матеріалъ, на который оно должно дѣйствовать, и какъ на условіе, при которомъ оно должно совершиться. Умственная жизнь, являвшаяся вначалѣ игралищемъ внѣшнихъ случайностей, становится такимъ образомъ все болѣе и болѣе самостоятельно сложившеюся изъ внутреннихъ мотивовъ. Ребенка воспитываютъ, взрослый же человѣкъ самъ воспитываетъ себя; это не случается развѣ только вслѣдствіе незрѣлости характера; такой человѣкъ на всю жизнь остается ребенкомъ. То же видимъ мы и въ духѣ, проходящемъ чрезъ всю исторію. Онъ первоначально соединяетъ безсвязныя идеи въ одно цѣлое, дѣлая

доступными, при благопріятныхъ внѣшнихъ условіяхъ, одному народу пріобрѣтенія другого для того, чтобы при помощи этихъ, перешедшихъ къ нему, пособій онъ могъ возвыситься до еще болѣе богатой цивилизаціи. И для умственныхъ коллективныхъ цѣлей самое соотвѣтственное раздѣленіе труда возникаетъ, благодаря давленію внѣшнихъ естественныхъ условій и первоначальныхъ національныхъ задатковъ. Но въ концѣ-концовъ, и здѣсь элементы, возникшіе сначала безъ выбора, превращаются въ сознательно желаемые: сама исторія тогда не только совершается, но прямо создается человѣкомъ, т.-е. народами и отдѣльными индивидами, трудящимися надъ цивилизаціей и надъ судьбами націй.

Постепенно сложившаяся такимъ образомъ и продолжающая рости коллективная жизнь человѣчества, хотя и опирается, также какъ жизнь отдѣльнаго лица, на матеріальныя основы, но именно вслѣдствіе своей всеобъемлющей природы, она въ бо̀льшей степени, чѣмъ послѣдняя, является духовнымъ общеніемъ. Матеріальные интересы всегда охватываютъ лишь ближайшія пространственныя и временныя связи. Въ какой бы сильной степени они ни служили здѣсь стимулами, по крайней мѣрѣ участвующими въ созданіи духовныхъ задачъ, тѣмъ не менѣе, на большомъ разстояніи ихъ слѣды все болѣе и болѣе исчезаютъ, чтобы оставить мѣсто лишь для умственныхъ успѣховъ. Отъ всей древней культуры сохранились до насъ лишь созданныя ею духовныя сокровища. Матеріальное же состояніе прежнихъ временъ даже изъ прошлаго родного намъ народа если и вліяетъ на насъ, то лишь косвенно, посредствомъ орудій умственной культуры, которыми оно владѣло или которыя въ немъ отсутствовали. И такъ, жизнь человѣчества принимаетъ тѣмъ болѣе характеръ чисто духовной коллективной жизни, чѣмъ шире описываемые ею круги.

Отраженіемъ этой чисто духовной природы человѣческаго общенія служитъ тотъ фактъ, что и его сознательное выраженіе, т.-е. идея человѣчества, возникло первоначально не изъ интересовъ сношеній и экономическаго утилизированія матеріальныхъ благъ, а зародилось на духовной почвѣ. Какъ въ отдѣльной, такъ и въ коллективной жизни націй, религія была первою посредницей сознанія общности. Послѣ созданія древнею культурой общей духовной сокровищницы, христіанство впервые провозгласило необходимость духовнаго единенія въ формѣ общины вѣрующихъ (въ отличіе отъ общенія по дру-

гимъ условіямъ: мѣста, національности и пр.). По его слѣдамъ наука и искусство обратились въ общее достояніе, въ которомъ участвуютъ народы и эпохи, соразмѣрно съ задачами, выпавшими на ихъ долю и обусловленными ихъ природными задатками и историческими обстоятельствами.

Такимъ образомъ, въ дѣйствительности духовное общеніе предшествовало матеріальному; послѣднее нашло могучую нравственную поддержку въ сознаніи равноправности, созданномъ благодаря гармоніи духовныхъ интересовъ. Вѣдь считались же въ теченіи вѣковъ мирныя сношенія возможными лишь между христіанскими государствами, а коллективная борьба съ невѣрными служила однимъ изъ самыхъ раннихъ поводовъ для заключенія народныхъ союзовъ, хотя и довольно непродолжительныхъ. Политическое объединеніе культурныхъ государствъ ради общихъ мирныхъ культурныхъ цѣлей, при которомъ на первый планъ прежде всего выступаютъ матеріальные вопросы существованія, составляетъ, слѣдовательно, послѣдній, а не первый шагъ на пути этой эволюціи.

Тѣмъ плодотворнѣе, однако, сдѣлался этотъ шагъ для дальнѣйшихъ формъ нравственной жизни. Какъ только продолжительная гарантія отъ воинственныхъ замѣшательствъ дѣлаетъ возможнымъ непрерывное проявленіе духовныхъ силъ, такъ тотчасъ же взаимныя сношенія начинаютъ оказывать на націи такое же вліяніе, какое отражается на отдѣльномъ лицѣ, какъ только оно приходитъ въ соприкосновеніе съ общественною жизнью. Изъ мирнаго соперничества матеріальныхъ и духовныхъ интересовъ постепенно возникаетъ на матеріальной почвѣ, благопріятствующее общимъ потребностямъ, раздѣленіе труда, а на духовной почвѣ—взаимная помощь, благодаря соединенію силъ, обращенныхъ къ одинаковымъ задачамъ и даже до извѣстной степени обмѣнъ и примиреніе воззрѣній, которые оказываются полезными для гуманнаго развитія какъ націй, такъ и индивидовъ.

Но пагубно было бы для дѣла, если бы отъ этой духовной коллективной жизни націй стали ожидать или желать исчезновенія различій въ національныхъ способностяхъ и характерѣ. Образованіе никогда не бываетъ причиной обѣдненія, а наоборотъ, влечетъ за собою обогащеніе. Если въ предѣлахъ одной національности оно способствуетъ безконечному разнообразію характеровъ, то несомнѣнно подъ вліяніемъ вызваннаго имъ живого обмѣна мыслей, будетъ благопріятствовать дальнѣй-

шему, еще болѣе богатому развитію національныхъ характеровъ, въ свойственныхъ имъ оригинальныхъ направленіяхъ. Средніе вѣка, находившіеся подъ могущественнымъ покровительствомъ церкви, сдѣлали гигантскую попытку провести во всѣхъ направленіяхъ единство духовной жизни, первоначально открывшейся имъ въ видѣ единства религіознаго убѣжденія. Искусство и наука были вслѣдствіе этого связаны формами, въ которыхъ должны были исчезнуть національныя особенности. Но вслѣдъ за искусствомъ, всюду принявшимъ своеобразное направленіе, не смотря на общность матеріала, ограничивавшагося религіозными сюжетами, и наука постепенно устранила общій ученый языкъ.

Въ эпоху, задававшуюся цѣлью создать всемірную литературу, этой общности языка, помимо даже крайне неразвитой формы національныхъ языковъ, суждено было выполнить великую необходимую миссію. Тѣмъ не менѣе, благодаря развитію національныхъ формъ мышленія, не только искусство, но и наука безконечно обогатились, причемъ это обогащеніе не сопровождалось даже утратой единства, однажды твердо обоснованнаго. Мы въ настоящее время даже относительно объема и быстроты обмѣна мыслей владѣемъ гораздо лучше всемірною литературой, чѣмъ эпоха, когда умѣнье писать по-латыни было всеобщимъ. Наша всемірная литература начертана на всѣхъ культурныхъ языкахъ; вотъ почему она дѣлаетъ общимъ достояніемъ человѣчества все разнообразіе національныхъ воззрѣній.

Съ различными по національному происхожденію и тѣмъ не менѣе сообща усвоенными научными произведеніями соперничаютъ художественныя произведенія, въ которыхъ отражаются особыя направленія національныхъ чувствъ, которыя такимъ путемъ передаются другимъ націямъ для усвоенія и дальнѣйшаго развитія на почвѣ ихъ оригинальныхъ способностей. Наконецъ, въ этомъ, становящемся все болѣе и болѣе дѣятельнымъ, обмѣнѣ духовныхъ благъ играютъ (хотя скорѣе внѣшнюю, но для живости духовнаго обмѣна немаловажную) роль возростающія личныя сношенія между представителями разныхъ національностей, а также распространяющееся наглядное знакомство съ дальними странами и народами. Чѣмъ полнѣе, такимъ образомъ, человѣчество, путемъ соединенія во времени духовныхъ пріобрѣтеній прошлаго съ собственною жизнью, — и объединенія въ пространствѣ всѣхъ одновременно живу-

щихъ людей (современниковъ) въ видѣ громаднаго общежитія, воплощаетъ идею своего единства, тѣмъ выше становятся вмѣстѣ съ тѣмъ, нравственныя задачи, которыя предъявляются теперь ограниченнымъ единичнымъ волямъ, работающимъ для осуществленія великихъ общихъ задачъ. Подобно тому, какъ взрослый человѣкъ болѣе отвѣтственъ за свои поступки, чѣмъ ребенокъ, такъ какъ отъ него мы больше въ правѣ требовать, въ виду того, что онъ можетъ болѣе критически относиться къ окружающему,—точно такъ же, вслѣдствіе расширенія рамокъ познанія человѣческихъ задачъ, возникаютъ и болѣе высокія нравственныя требованія. Идея гуманности, нѣкогда проявлявшаяся скорѣе инстинктивно, чѣмъ сознательно въ формѣ личнаго доброжелательства, создала себѣ настоящій объектъ лишь въ сознаніи коллективной жизни человѣчества, разрѣшающемъ нравственныя задачи для того, чтобы передъ нимъ были опять и опять поставлены новыя задачи. Эта идея получила, такимъ образомъ, неисчерпаемое содержаніе, изъ котораго развивается сознаніе долга націй, указывающее направленіе и цѣль нравственнымъ задачамъ отдѣльнаго лица.

КОНЕЦЪ.

Важныя опечатки:

Въ 1-мъ отдѣлѣ, стр. 17, строки 1, 2 и 3 сверху, до слова «началѣ», должны быть вычеркнуты, такъ какъ они напечатаны дважды, т. е. имѣются уже въ концѣ 16 стр.

См. также опечатки, указанныя на 24 стр. 1-го отдѣла.

На стр. 98, строка 14 и 15, знаки препинанія должны быть исправлены такъ: «какъ императивъ нравственнаго идеала; въ государствѣ и обществѣ—какъ духъ исторіи».

Тамъ-же, между 16 и 17 строкой должно быть вставлено заглавіе новаго параграфа: в) Индивидуальныя формы нравственности.

ОГЛАВЛЕНІЕ „ЭТИКИ“

В. Вундта.

ВВЕДЕНІЕ:

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ:

Факты нравственной жизни.

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ:

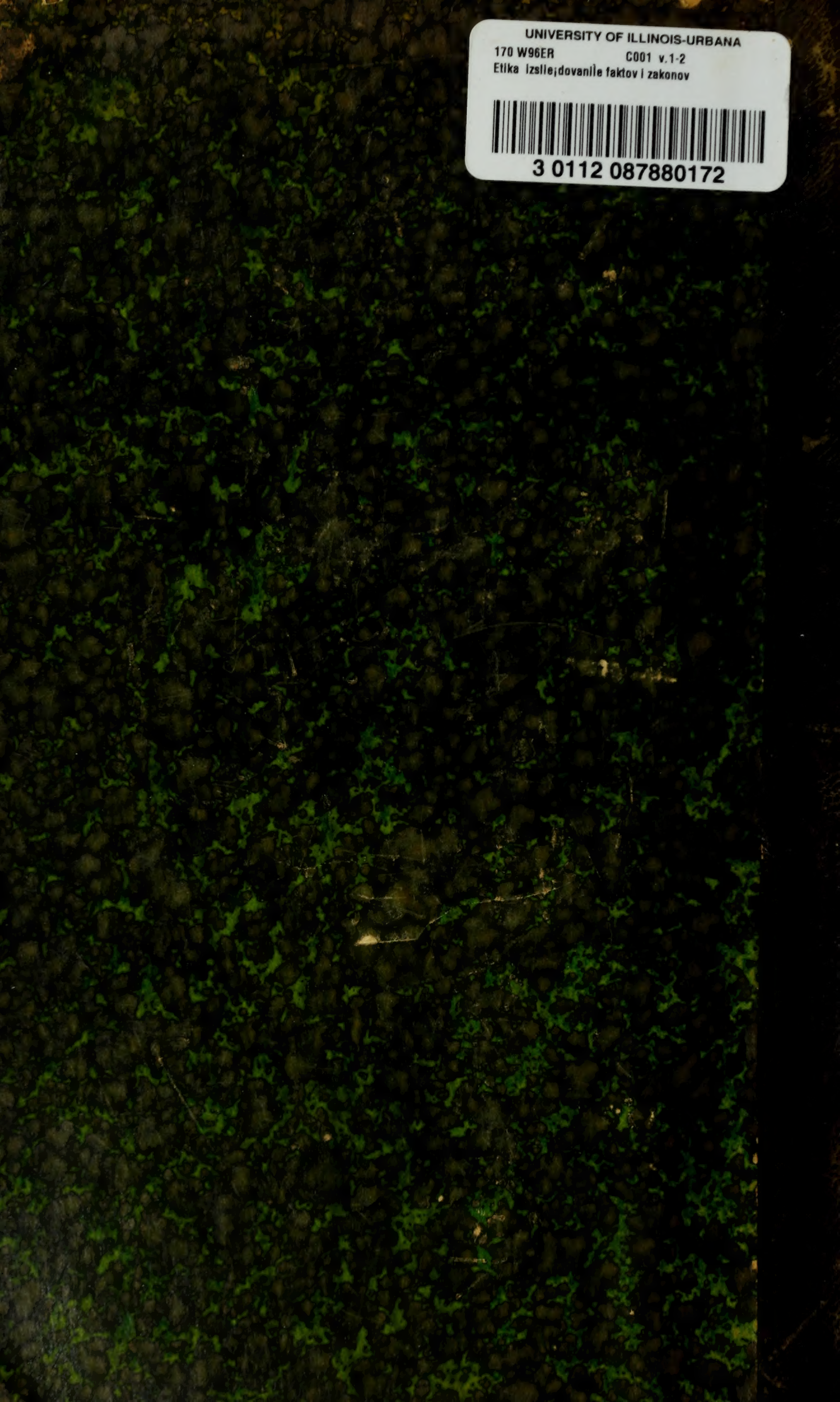
Философскія системы морали.

ОТДѢЛЪ ТРЕТІЙ:

Принципы нравственности.

ОТДѢЛЪ ЧЕТВЕРТЫЙ.

Области нравственной жизни.


UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
170 W96ER C001 v.1-2
Etika izslie¡dovaniIe faktov i zakonov
3 0112 087880172